第九辑

国外藏学研究译文集



西藏人民出版社

国外藏学研究译文集

第九辑

西藏人民出版社

国外藏学研究译文集
第九辑
西藏人民出版社出版
西藏新华书店发行
西藏新华印刷厂印刷
开本:787×1092 1/32 印张:14.75 字数:318千
1992年10月第一版 1992年10月西藏第1次印刷
印数:1—1,130
ISBN7—223—00450—9/2·30 定价:4.10元
(藏)新登字01号

目　录

根据《苯教密咒》的传说写成的莲花生传及其史料来源

[法]安娜一玛丽·布隆多 著 耿昇 译

桑木丹·噶尔美[1]先生首次提醒大家注意由钦则旺布(Mkhyen—Brce'i dban, 1820—1892年)所写的这部传记，被昆浦洛卓塔雅(Koṅ—sprul Blo—gros mtha'—ya, 1818—1899年)收入《掘藏宝库》中了[2]。他还指出了该传记的一种可能的苯教史料来源。我在本文介绍过钦则的著作之后便打算考证其史料来源，以确定可能曾促使这名佛教大师撰写此苯教经文的动机、目的。

众所周知，《掘藏宝库》是由昆浦编纂的一部大文集(在楚浦〈Mchur—phu〉的版本中共有63卷)，收集了与以掘藏的形式出现的主要仪轨故事有关的仪轨书一类文献。它们被昆浦根据内容和掘藏师而作了分类，已由在该文集第2卷(见目录)中为其中每种文献确定的授记和灌顶的传世世系所证实。在这一卷中，昆浦同样也阐述了促使他将某种或某批文献纳入其中的原因。第1卷是有关莲花生的传记(因为昆浦指出，莲花生是这些教义无可争议的大师[3]和重新发现这些教义的掘藏师们的传记。

如果大家现在来看一下莲花生传记是怎样"以苯教的方式"表现出来的，那么大家就可以发现它所沿用的提纲布局都很相似。它的前面确实有一小批苯教仪轨书的文集(共10

种经文），它们占据了第9函之末和第10函的开始部分[4]。这样一来，仅仅从其外形的观点来看，于其中加入莲花生的一种苯教传记是可以自圆其说的。

这是一篇共分为12节的短经文，共占据9页，在楚浦版本中被编作第1—9页，以《根据〈苯教密咒〉的传说而阐述的鲁那之子莲花生简传》为题[5]。各页背面于边缘处带有如下标记："掘藏宝库，以苯教徒的方式阐述的大师传，钦则"[6]。这样一来便以不容置疑的方式对其作者及内容作了考证。

在第8—9页中有一段很短的题跋："唵啊吽咋，莲花成通者大师"。由于如此作了概括、并对主要内容作了确定，这就是在《苯教密咒》的具有预言性的目录中所记载的内容，这也就是在需要皈依的尼策（Ni—che，吐蕃）地狱中众生眼中出现的情况，即由一根头发的细尖于如同莲花迥乃大师的海洋一般广博的传记之外汲取的珍贵的一滴，以至于需要皈依的众生看到、听到、回忆起和触及到这种传记本身的时候都会迅速获得"莲花同卓"（Pudma mthoṅ—gtol，莲花一见解脱）的级别。此文系由米西雍仲迥乃恰所写，正如大家在根据古代苯教掘藏《周边论说》而写的莲花生传记中所发现的那样。

全面来看，这几行字以莲花生的传统真言开始、并以在苯教徒中通行的祈歌程式短语而告结束，它们提供了一些珍贵的资料：钦则签署这部著作的苯教徒名字、启发影响他的史料来源、《苯教密咒》传说中的古代掘藏以及莲花生的一种苯教名字莲花同卓[7]。

莲花生传的译文

第一章　父亲大喇嘛忱巴南喀（Dran—pa nam—mkha'）的诞生

我跪在具有神奇转世的身体前，莲花同卓又叫作莲花迥乃，他获得了巫术之力，通过合适的方法而皈依了难以驯化的生灵，他是吐蕃众生无与伦比的恩主。其传记深奥而广博，如同海洋一般深远、长空一样辽阔。除了佛陀的唯一智慧之外，他不落入普通人知识的范围，因为他被解脱的方式在每种观点中都略有代表，在需要皈依的普通众生眼中看来更为如此。我于此阐述该传记的一部分内容，它出现在《苯教密咒》的传说中。

在筑于集众愿的嘉洼聂巴城（相当于神域的象雄一城）中央建起的琼垄努噶尔宫（Khyuǹ—luǹ dǹul—mkhar，银宫）中，虽然琼雅木科杰和古世系中的幸运者恰尊贡玛婚合了[9]，但他们却没有子嗣。他们向八名译师和班智达[10]奉献了一头大象所驮的金粉，这些人曾获得了象雄和吐蕃的成果。作为对他们那附有度礼和发愿之要求的回答，有一道光芒出自普贤菩萨的慈悲之中，于光线之末端有一个白色的“啊”。光芒融合进了母亲的身体之中，她生下一个儿子。这是一个纯洁的男孩，没有任何污垢[11]，酷似众生，其外表如同人类的仪表，完全具有佛陀那主要和次要的相及其德。其身体的颜色酷似光音天之色，聪明智慧的三只眼睛非常明亮，炯炯有神。他于心脏处有一朵八瓣金莲花的标记，于其左脚掌中心有智慧眼的标记。他可以看到一百个温和

和畏怖的本尊神，降伏了所有众生，无论是人类还是非人类。他以其巫术本领而于其所在地区和邦国中游荡。荼伽女的所有法会提供了他所需要的营养。野兽和食肉动物于其周围来回游荡。由于他清楚地和毫无含糊地知道五百代前世，所以他被称为忱巴南喀。他是本世间于其后出生或在他之前就已出名的所有大持明学者中的最主要者。这是一名获得了果的大学者，如同太阳一样金光闪耀。

第二章　大喇嘛父亲的优秀品质

这名大喇嘛可能从来不知疲倦地学习和研究，因为他事实上是一种卓越的转世之身。然而，为了向有待于皈依的众生作出一种表率和为了耗尽其前世尚残留的羯磨（业），他于是便开始向象雄和吐蕃的八大学者学习，如塔米塔德（Tha—mi thad—de）等人[12]。他触摸了9名印度学者（成为他们的弟子）的脚[13]。他向所有领域发展了其智慧，如文法、逻辑（因明）、辩论和智力讨论。由于他获得了使用秘密真言的本领，所以他被承认是丑陋的大成就者[14]。他于是便前往大食，向大苯教师辛吉僧贝南喀囊瓦朵藏（gÇen—gyi Sems—dpa' Nam—mkha' Sañ—ba md-og—čan，辛森菩萨蓝色虚空藏）[15]学习，听讲了无数的经和论。他向大学者雍仲洛才（gïuń—druñ blo—gsol）[16]要求无数对外传授的真言、经文、阿毗达磨和律的文献。他从贝本恰觉波[17]处获得了性合与仪轨之杀生的深刻教海，而这一切本来是极其秘密的。他当时在“伏魔密咒”大洲[18]上被以“雍仲朱居尔杰波”（gïuǹ—druǹ mı—'gy-ar—rgyal—po）之名而为人所知。他向大阿阇梨东琼图钦[19]索求畏怖仪轨书和法术之力，如疾速奔驰等。他共学

习了多达21种语言、并成了大学者。在乌仗国的边缘地区，他以八大类大地英雄的外貌转世化生，以誓愿而降伏了鬼神、并成了其军队的首领。他在象雄的西南以辩论和智力讨论击退了五百名外道大师们的一支军队，从而设法制止了他们过度的谬误、并使他们进入佛陀教理之中。他于是便以吉蚌玛哇僧格（Gyer—Spuṅs Smra—ba'i Seṅ—ge）之名而为人所熟知。在中象雄[20]的阿里三围，他创建了修持纯洁律法的大寺院。当他挥动佛陀教理大旗的时候，他又以大学者茹浦意西（rǰu—'phrul ye—Çes）之名而为人所知。在外象雄的四省（翼）之地吐蕃，他成了国王的教主。他以很普通的方式七次赴印度和五次到内大食，获得了实现永生长寿的法术，把世界上的所有神鬼都置于了其祈愿之下，为未来几代人中的一百名持明大学者举行度礼[21]，他预言说他们在来世时将会获得善业和无垢。

第三章　作为转世化身的两个儿子的诞生

他特别回忆起了其过去所发的极其深刻的祈愿，为了传播佛法和击败西南的夜叉，他便前往印度的比萨。他以尼玛人宁波俄巴尔玛（Ñi—ma'i Sñiṅ—po'd—'bar—ma）为其仪轨行为的伙伴，后者具有充分胜任的特征，是婆罗门种姓的普贤菩萨的女儿。当他从事无冲动的性合活动时，两个作为转世化身的王子便诞生了。长子呈如同水晶一般的明亮颜色，在额头中央有一个卍字标志（佛心印，具吉祥）。由于他非常清楚地知道本世和未来数世，所以他并不置身于人世间的骚动之中，而坚持在寂静中保持沉默。大家称他为雍仲敦才（gÿuṅ—druṅ doṅ—gsal）。次子棕黑色的面庞上带有光彩，二目圆睁，其鼻子上方因愤怒而生的皱纹非常

突出，其三角形的嘴张得很大，双手作破坏性手姿、双脚成舞姿状，父亲为他起名为“白玛同卓”（莲花一见解脱）。

第四章　母亲与儿子三人同获成就

雍仲顿才在俄卓僧格恰修持苯教九乘类和持明的仪轨[22]，他达到了果、并获得了长寿的功德成就。他变成了一个逗留在人世间的摩诃萨（大士）。白玛同卓获得了13种法力（？）和强暴巫术仪轨的满意度礼（灌顶）。由于他在西部大尸堆诺钦科巴（gNòd—sbyin khros—pa）修持这些巫术，所以成功地获得了果之相。由于母亲在神秘崔洞中坚持修持果科桑哇（降魔）[23]的隐世，所以她的命运变得与桑哇（果科）的命运很相似了。

母亲于是便对父亲说：“五种姓[24]的曼荼罗（坛场）是最重要的坛场，它是无上的。佛陀是无与伦比的，他们是懂得色界的生死轮回与涅槃者。至于我自己，虽然我是本世的一个羯磨一荼伽女，但我也达到了果科桑哇（降魔）之果，未曾践踏过完全纯洁的智慧大地。如果我在本世中践踏了这块土地，那么我就要去东北方向，到雍仲若巴堡(gluṅ—druṅ rd—pa'i mkha')在那里将会转生为桑哇琼吉玛仲，我将会成为万名荼伽女的首领。为了实现这一目的，由于在西南的米居尔恰，有一位著名的七世转生者叫作婆罗门僧诺尔布，他为了利益众生而剁碎自己的身体，所有人都前去向他奉献供品、并礼赞他，所以我也去礼赞他。你们却不会减少以其光芒压碎色界神鬼那具有明显压力的思想之慈悲。”她讲完这些话就出发了，父亲的思想舒展了。

至于母亲一方，她肯定是前往西南的米居尔恰。但当她要求婆罗门僧舍利的成就时，西南的一名荼伽女侬若琼浦玛

却于她之前取走了这些舍利、并获得了它们。母亲无法取到任何东西，也仅仅获得了一根头发、并将之衔在口中。她返回来后对父亲说："在初期，由于我积累了一种恶业，所以我获得了一个女子的身体。在中期，由于我尚有一种业的残余，所以我遇到了您。在末期，难道我在无意识的本质中有不净吗？我没有达到自己的目的。现在，与两个儿子有联系的密教女伴不能再忍受这一切了，她对这一切都失去了兴趣。祝愿两个儿子能跟随其母亲。"父亲对此而回答说："请听我说，你俄丹巴尔玛（'Od—Idan 'bar—ma）！当大家再无力量控制自己的业时，那也不应该鄙视其他任何人。由于胎藏的诞生和成熟是父母各自行为的结果，因此两个孩子就应该留在我的身旁！祝愿母亲能以其愿望而行事"。由于他没有任何能使自己允许这样作的可能性，所以两个儿子于此时便达成了一致：长者敦才留下来与父亲作伴。次子白玛同卓跟随其母亲。母亲和儿子二人与父亲举行告别仪式。在发愿（以在本世或彼世生活在一起）之后，他们便出发前往印度去了。

他们到达贡噶麦朵热巴林（Kuṅ—dga'—me—tog mj-es—pa'glin）之后，母亲将其儿子藏在一朵盛开的莲花中，自己前去参加为了由荼伽女在西方的乌仗那国所获得的一种七倍生的舍利而举行的大法会。她搜集了所有那一切、并吃掉了它们，变成了西部莲花家族荼伽女大法会之主、并获得了智慧大地。

第五章　白玛同卓接受了南部国王之子的魔法

在这个时代的南印度首府仁钦伦珠（Rin—Čhen Lhuṅ—grab）城内，有一个具有善业和幸运的王族种姓、叫作

贡图格（Kun—tu dge）的国王与一个叫作囊哇俄丹玛的王后。由于他们没有可供溺爱的儿子，所以感到很痛苦。在向三宝发愿祈祷时，他们积累了大量功德，婆罗们僧意增桑布说："积累了大量功德的大王，请听我说！为了全面巩固您的政权，如果您和您的部下于明天前往贡噶麦朵热巴林散一次步，那么这个神圣而又可贵的王后就命中注定会有一子。"

国王、王后及其侍从根据这些话而于翌日（虎年八日）[25] 在玛本[26]行星和大钦星辰（太阳？）出现的吉辰时刻，携带他们所拥有的全部神食作为供品，前往贡噶麦朵热巴林。他们向修伽陀（佛陀）发大愿、并奉献供物。此时，国王与王后于他们眼皮下看到了一枝莲花茎在摆动。当他们非常惊奇地仔细观察时，其中有一个带有吉祥相的男幼童。他的皮肤是白里透红的肤色，二目圆睁，鼻子上明显有忿怒之斑皱，三角形的嘴巴大张，手作破坏性手姿，双脚一伸一屈。所有人都感到惊讶和欢欣，他们都返回国王的常驻地京师仁钦伦珠去了[27]。

第六章　南方国王扶他在大都即位

因此，父母二人都感到极其欢乐，由于母亲生下了一个具有吉相、并伴有奇特标志的男童，所以国王说："让朕的全部臣民都集聚于此！"所有人都集聚起来，供奉了其数量大得无法想象的各种财富：黄金、绿玉、丝绸、水牛、大象、宝马等。由于一名精通诸相术的婆罗门僧被召来查验孩子，所以他说："这名神圣和高贵的王子普遍都具有一位佛陀的完美功德。特别是皮肤为白里透红之色的事实，这就是其强有力的语言将会降伏色界所有神鬼的征兆，其忿怒皱纹

明显地突出于鼻子之上的事实也是他将挫败很难降伏的夜叉军队抵抗的标志。其嘴为三角形的事实是他将成为女魔和荼伽女们首领的标志。”大家称他的噶玛尔（红嘴）、并扶他即位（作为太子）。

第七章　神奇的巫术本领

唵啊吧咋，莲花成就大师吽。后来，在经过一段时间之后，为了表现其法术能力，王子以其投石器抛出了一块石头，此石击中了大臣一个儿子的囟门[28]，此人死去了。众大臣奏请惩罚犯有这种过失的王子。虽然国王献出了其所有财宝以作为其臣民生命的赎金，但他们都拒不接受。虽然大家将王子投入了一个毒汁池中，可是他却毫毛无损，而且其光彩比过去任何时候都更大。虽然他们又把他从一座毒山的山顶推了下去，却无法加害于他。虽然他们把他投入了吃人的可怕毒蛇的口中，但他那不灭的身体却未受到哪怕是轻微的损害。虽然他们把他投入了檀香木油的火中，大火却变成了一片圆形湖泊，他于湖中心凉爽地和容光焕发地置身于一朵盛开的莲花之中。此时，所有那些集聚于那里的人都惊讶不定。他们一致说道：“这个卓越的生灵既不能被恐怖之大源、又不能被无论什么样的灾祸所触及。过去就已经如此了，大家在一朵莲花的花蕊中发现了他。这就是为什么他肯定是已彻底修成圆满的一尊佛陀的极妙化身！”所有人都跪下向他顶礼，他们为自己的罪孽忏悔。在大家向他献供品以对他作出祈愿时，也就赋于了他权力，他以“莲花迥乃”的名字而著称。

第八章　他获得了大宝的成就

接着，白玛迥乃王子便前往其母举行大众轮的地方。正

当他在大众轮会上举行密教仪轨时，他那位著名的母亲大荼伽女便说："你是耆那的儿子，你到此地的南方去吧。在一个叫作珍宝炽盛崖的地方，有其数目多得无法计算的宝藏之门，你取走宝藏（法宝）、并修持它们。在实现了果之后，你就向其他人广泛地传播它们。"

根据她这样作出的授记，他从班索僧格南琼（Bañ—So Señ—ge gnma—'phyuoñ）中取出了五个大宝盒子：从一个珍贵的铁盒子中取出了金刚橛的真言和教义；从一个兽角盒中出现了经(无上瑜伽)、续（大瑜伽）和心(大宝)；从一个水晶盒中出现了正净见的真言和教义；从铜盒子中出现了女魔和辛王的著作；从一个骨盒子出现了其残酷弟子们的著作。密教经典的数目是无限的[29]。由于他受到了喇嘛、本尊神和荼伽女们的祝福，所以他一无例外地获得了觉。

第九章　他前去彻底实现果、并完成其业

根据著名母亲荼伽女的授记，他前往毒山之窟（位于南方）。他以对唯一一点的集中凝思而完成了金刚橛法的修持。作为完成修法的标志，他将一种仪轨橛投向了山崖之中。由于他在南部的魔窟修持过大圆满法，所以他的推断理解能力达到了最高的境界。由于他在北方的习武艺之峪为女魔和辛王赎罪，所以使鬼怪归附在了他的教派之下。由于他在东部的秘密顶卓洞窟说《再上顶部经》，所以他得到了识，也就是大乐。由于他在中心的珍宝积聚洲修成了经、幻变经和心的果，所以他实现了发光的身体，这是耆那的代名词。他挥动着两种教理的旗帜：预言授记和宗教成就。他因自己的听、闻和回忆而把无数需要皈依的人类与非人类生灵与解脱联系起来了。

第十章　他是吐蕃的最大恩主

他特别居住在吐蕃的九尊年（gNan）神之峰[30]。他以誓愿而束缚了所有的阴阳鬼怪，降伏了百名外道恶暴[31]大军，为了修成果而为百处阿兰若开光。他还为一千零八处小阿兰若开光。在这片福地乐土之上，圆满的天地与人共同发展。他在三处掩藏了难以设想其数量的宝藏，这就是山脉、岩崖和湖泊。由于他的法术本领，所以在那里留下了他可以使所有人都能看得见的足迹脚印。在举行了对八名持明成就者的授记之后，他又为他们举行度礼、祝福和施教。他与一百多名荼伽女修持密教的秘密行为、并成为她们的通灵人。他一直把他那不可动摇的和坚定的思想发展到了性合之终极。他还发展到了仪轨杀生的终极、并降伏了二性居傲鬼，并一直发展到了秘密行为之终极，所有需要皈依的众生都获得了普通成就和卓越成就（菩提）之力。

第十一章　他现在毁了赭面罗刹的面容

后来，在西南狂暴夜叉之地充斥着10万倍的10亿吃人罗刹，其势力得到了发展。由于附近地区的大洋泛滥，赭面罗刹淹没了一切，她们潜伏在水底，不受阻挡地通过岩崖行走，如同狂风一般地在大地上向前吹刮。她们完全彻底地布满瞻部洲的大国和小邦。他们杀死了那里的人类、并以此来制造其肉和血的新鲜食物。他们与女子们私通，增加了罗刹子嗣的数目。最后，一切都变成了罗刹的一大洲。由于诸王国都无德，充斥着罪孽，所以，白迴（白玛迴乃）眼见这些生灵颇难受皈依，即它们不能被其他人而只能被他自己所皈依。他于是便如同一只飞翔的大金翅鸟一般到达了罗刹之洲。他令人改变了夜叉——罗刹国王（已获得觉之王）的住

处，进入了本为他自己身体的轿子。只要由于其无止的方法与心意而使生死轮回持续下去，他那神奇的降伏罗刹的行为就是圆满的（接着是上文翻译过的跋文）。

钦则的苯教史料

虽然莲花生传的这种文本不仅以其大量特征使人联想到了其佛教文本，而且还是将“神奇的诞生”与“胎藏诞生”结合起来的一些传说[32]，但它却以被归于莲花生的世系和被纳入到忧巴南喀的一种传记中的方式而又完全与此相脱离了。莲花生于此确实既不是唯一的英雄、也不是最荣耀的人。正如其畏怖的外貌所证实的那样，他的目的主要在于降伏本世的神灵与魔鬼，同时也是为了降伏西南方的夜叉。最明显的优势属于忧巴南喀（此人是一个化身）及其于此叫作雍仲敦才的长子（更以其已达到长生不老程度的形容名词才旺仁增(Che—dbaṅ ža n—žun—ma)的名字而为人所熟知）。他是留在其父身旁者，从父亲那里获得了最高的教义（苯教九乘的轮回），达到了菩提。

于此提出的第一个问题是确定这个把莲花生作为忧巴南喀儿子的故事在苯教徒中得到了普遍接受。根据大家从佛教或苯教的角度来研究考虑，这是一个相差甚殊的人物。从佛教角度来看，他仅仅由于“遗教”才为人所知[33]；他是赤松德赞时代的一名苯教译师，是赞普在决定令人同时翻译佛教经文和苯教经文时把他召到桑耶寺里来的。当赞普最终禁止修持苯教和驱逐拒受皈依的苯教徒时，忧巴南喀变成了佛教徒。他从赞普那里获得了将苯教的布教仪轨经文宝藏伏藏

在桑耶寺黑塔中的特许，这就是后来的苯教掘藏。他变成莲花生的弟子之后，仍继续他的译师事业，不过这一次是翻译佛教经文。他被包括在莲花生最亲近的二十五名弟子的名表中了。

总而言之，这是一个次要的人物。但当大家的注意力转向苯教伏藏时，他却具有了另外一种完全不同的影响范畴，分别被称为天神、调伏师、苯教祖师和忱巴南喀。这是一名有时被分在八大苯教译师的行列中，有时又被分在九大巫士之中的圣贤。他在牟赤赞普时代就已经行使其职务了，牟赤赞普是吐蕃第一位赞普聂赤赞普的儿子。当支贡抑苯时，他首次将苯教经藏伏藏起来。他曾上谏劝支贡的儿子布岱贡甲恢复苯教。由于他获得了长寿之成就（这就使他有时也获得与其长子同样的名字才旺仁增）。在赤松德赞时代第二次抑苯时，他却一直呆在于那里。为了挽救苯教，他假装改宗（皈依佛门），依靠的证据是苯教和佛教仅仅在俗谛方面才有区别。他在此时于是便与数名苯教大师试图伏藏所有的经文，把它们委托给一些守护神，预言说这些经文未来可能会被当代苯教徒及其弟子们的转世者中那些命中注定要得救度的人物们重新发掘。因此，他扮演了一种与莲花生相同的角色，大家在这两个人物身上发现了一些共同的传记特点（如上引传记中的第二章）。其相同性并不仅限于此，完全如同莲花生在宁玛巴中一样，忱巴南喀也被认为是一个化身，最常见的则是普贤菩萨的化身。他以这样一种身份便摆脱了预言授记的经文以及重要的仪轨性著作，它们都是被掩藏在伏藏中、并被重新发现的。始终如同莲花生一样，他也变成了一种崇拜的对象[34]。

但这后一些发展仅仅是某些掘藏造成的事实，他与其子才旺仁增可能为这些掘藏的作者。大家正是在这同一批伏藏中发现了忱巴南喀的儿子莲花生的生平故事。除了它们之外，再没有提及他的地方了。尤为甚者，利用大量机会使用和引证了这些伏藏的历史著作却对它们中莲花生传的文本保持沉默，以便使他表现得如同他出现在佛教史料中的情况一样（而且也是既简单、又失去了其神话色彩）。通过推论来看，这同一批著作仅赋予了忱巴南喀一个儿子，即才旺仁增。因此，我们应该围绕着这两个人物以及他们所传播的文献和教义而去寻找钦则的史料来源。大家首先将研究被与才旺仁增相联系起来的传说，因为噶尔美与《钦则传》[35]同时引证的正是有关这种传说的一部著作《才旺蕃域玛》（《蕃地长寿灌顶法》）。大家将会看到，这名苯教掘藏师的身份本身同样也应首先作一研究。

才旺仁增的教义

除了忱巴南喀的传记以及出自他传播的三种文集之外，大家并未掌握有关才旺仁增的资料。如果大家参照《掘藏大宝》，那就会看到他仅仅通过其预言授记转世化身而出现。他的生平事实上要比忱巴南喀和莲花生的生平更为神秘。如果说他在钦则的传记中是一个由忱巴南喀生的儿子，那么他在其它传记中则清楚地是此人的别名。大家于上文已经强调指出了出自其名字的含糊不清之处，此名意为“长寿持明师”，这是忱巴南喀经常使用的称谓。他在苯教传说中当然是一个重要人物。但传记资料却不是始终都一致的，这是由

于他立即隐世以静修三昧。在大家于下文不远处将要引证的某些史料中记载说，他为了不触犯其母亲而变得使人看不见了！他被认为是一名菩萨，是桑巴堆巴（gsañ—ba 'dus—pa）的转世者，已经专为他绘制了一些唐喀[36]。

囊括了其教义的三种文集都被按照该上师的三种外貌形态而提及了。这就是《才旺象雄玛》（Che—dbañ žan—žun—ma，《象雄的长寿灌顶法》）、《才旺嘉噶玛》（Che—dbañ rgya—gar—ma，《印度的长寿灌顶法》）和《才旺域玛》。它们在噶尔美1977年的文章中都被作了描述[37]。

1.《才旺象雄玛》

噶尔美指出，该部文集尚未在西藏之外被人发掘到，但他没有提供其它说明资料。该文集未被编目在《甘珠尔目录》中。在《掘藏大宝》中[38]，它的发掘被归于了在象象拉扎（Zañ—zañ Lha—brag）发现它的比敦本萨琼果恰。但《才旺蕃域玛》一记的现代刊本除了包括《蕃域玛》之外、还有一些相似的著作。它们之中的第二十七篇经文是《才旺象雄玛》[39]的一种长寿灌顶法的论证，噶尔美根据标题而认为它是属于以此为名的文集的组成部分。这是由玛敦西饶僧格发掘到的一部伏藏，大家于下文便可以再次发现它。如果能够把整部文集的发现归于此人也并非是轻率的。无论如何，我们暂时根本不可能根据这种文集而了解才旺仁增诞生的具体说法。

2.《才旺嘉噶玛》

据噶尔美认为，它近代的那种共分为两卷的版本“包括了一些差异很大的著作，大家在一般情况下都不会预料到它

会以这种标题出现”。然而，本处重新汇辑的全部文献都与才旺仁增有关。在有关《嘉噶玛》本身的问题上，主要的掘藏师是比教本萨琼果恰。如果《嘉噶玛》确实与《内部、自身、神秘三种长寿灌顶法》相同的话（噶尔美，1977年，第82页），那么这就可能是1198年（据尼玛丹增的《苯教大事纪年》认为）在夏桑扎发现的。

近代版本的第二篇文献（第5—21页）是比教的一部掘藏，叫作《嘉噶玛历史明释》，它阐明了《才旺嘉噶玛》的故事。其中包括忱巴南喀及其儿子们历史的一种文本。下面就是其摘要综述文

向桑洼堆巴思想的化身才旺仁增顶礼[40]。现在共存在有关其生命的三种传记文本：经详述发挥的长本、中本和短本。本处的压缩精简本主要是论述其慈悲行为的。它首先阐述了此人诞生的方式，后来又讲到了他的重大活动。

当他在心中坚持平静泰然的时候，江雅科蚌占巴忱巴南喀（普贤菩萨的化身）接受了一些授记，鼓励他利用两个可能为其化身的儿子而利益众生。他于是便想到设法在黑暗中的吐蕃点亮心之明灯（大圆满法中的一段）、消灭西南的罗刹、并在佛法衰败的时代传播苯教教理。他当时便着手寻找一名中意的女伴，但在吐蕃却未找到。他只好前往乌仗那国和印度，跑遍了八座公墓[41]。最后，他发现了一名叫作夏达藏（Çar—rta—Čan）的外道师的女儿。这个姑娘叫作喀卓尼玛俄丹，她放弃了外道的吠陀而修持苯教。当他发现自己具有很大的神通力时便与之性合。母亲在生育具有佛陀的主要和次要特征的两个儿子之前曾做过一些具有先兆性的梦。大家称他们为雍仲才仲和雍仲同卓。父亲为其长子南喀

仲才（原文如此）举行了长寿灌顶仪轨、并命令他前往黑暗之地吐蕃，以升起智慧的明灯；父亲将神通力赐予了幼子雍仲同卓，命令他前去西南消灭夜叉。

此时，大家已经把一名叫作娘囊梅巴贝的婆罗门成就者的尸体运到了堆尸处。由于取走全尸的人将会获得各种成就，所以母亲便决定前往那里，她要求父亲使所有神灵——夜叉都维持于被镇伏的状态。但神灵和阿修罗（非人）却集聚起来了。他们以其音乐分散父亲的注意力，因此，母亲只得到尸体上的一根头发。她愤怒地对长子说：虽然是父亲使她受孕，但却是母亲使之（胎藏）成熟，希望他别听从其父亲，也不要到吐蕃去。儿子不愿意违背父命，母亲于是便命令他以隐身的形式前往那里、并且自做非人之主。他正是这样做了。由于他采纳了一种隐修者的生活，所以大家称他为"大山人"。"母亲送给幼子雍仲同卓一个白马敦才的名字，他在乌仗国置身于一根莲花茎上，以一个八岁幼童的面貌出现，镇伏了罗刹。这样一来，二子之中的长者就成了辛桑洼堆巴的一代转世，幼者则成了达拉墨巴尔的一代转世〔42〕。在两个儿子中，唯有长者（桑巴堆巴的一种转世者）是整个吐蕃的大恩主"。

有关诞生一节的末尾。第2部分（第11—21页）完全用于指才旺仁增：他获得长寿之明咒、他前往的地区以及他在那里传播的教义（以隐身的形式在吐蕃活动）、信奉其教义的人可能会获得的成果、对一名真正喇嘛的赞扬、一种教理集密。在这一部分，需要指出一种具体情节（第14页）：其转世者将会传播一种无门户之见的教理。

大家发现，如果这个故事的基本轮廓又重新出现在钦则

的故事情节中了，那么它也未能被作为后者的模式。其中的名字和某些具体情节都有差异、或者是在钦则的故事中付阙如。此外，后者曾发展了白玛同卓的丰功伟绩，而于此却保持沉默。因此，我们尚需要研究与才旺仁增有关的第三部文集。

3.《才旺蕃域玛》

噶尔美提醒道，作为钦则的可能史料来源的正是这部文集（见注〔1〕）。噶尔美于1977年对带有这个标题的近代版本的二卷的分析说明，唯有第一——十八篇文献才真正属于《蕃域玛》的组成部分；第十九——四十三篇文献就如同在《嘉噶玛》的近代版本中一样是一些相似的文献，即掘藏或从掘藏师的弟子们到夏察扎西坚赞（Çar—rja bkra—Çis rgyal—mchan）的作者们的作品，后者是《嘉言宝藏》（《嘉言库》）的作者。我于此再重复噶尔美于1977年提供的资料（第83—84页）。这是一部掘藏，其掘藏师苯吉雍仲林巴，已被昆浦和昆卓扎巴（Kun—grol grags—pa）比定为佛教徒多吉林巴（rDo—rǰe gliṅ—pa）。该文集根据作者而被分类为掘藏或耳传）启示传播），因为其另一个名称是《耳传长寿灌顶法——珍宝明灯》。然而，《甘珠尔》和《丹珠尔》的目录却把它列在伏藏一类之中了。苯吉在上娘地的扎西浦莫贝日（bkra—Çs phyug—modpal—ri）的持明秘密洞中发掘到了它。据文献本身记载，这是一个兔年。

只要大家尚未更可靠地确定该掘藏师的年谱，那么由噶尔美提出的对这个时间（1269、1271或1291年）的讨论就显得是无目性的了。我在其它地方已经指出，苯吉和多吉林巴

的等同性已由多吉林巴本人的自传记述所证实[43]。然而，此人已被昆浦置于第五个绕迴（《伏藏师传记》第549页）中了。因此，他可能生活在1267和1326年之间，这就使之完全与为苯教确定的时代相吻合了。但在有关多吉林巴的专段文字中（同上引书，第209—215页），昆浦于其诸弟子中指出了第四代黑帽派祖师若必多吉（rol—Byi rdo—rje，1340—1383年）。据昆浦认为，他的诞生时间是火阳狗年，因而很可能是1346年。这就是由达雅于1977年和克冲·桑布所采纳的时间。有人试图根据两名掘藏师的掘藏而重新研究全部问题，我们于此则仅仅研究《蕃域玛》的文献，它们与莲花生的苯教史有关，或者是可以阐明其起源及其传播的。

组成该文集的大部分文献都包括有仪轨性或教理性的训诲。第七——十六篇文献于其标题中包括一种内部编号，并且还分别记载有"稿本"或"小稿本"："小稿本第一种"、"稿本第二种"等。这里即使不是指一种程式，那么它也清楚地说明掘藏是由不同片断组成的，它们是偶然间在不同地点和不同时间发现的，由此而产生了编写一种"目录"的必要性，它应指出全书的确切组成以及注定要发现其不同组成部分的掘藏师。第十七篇文献（第341—352页）恰恰正是这种目录，它也被承认是"稿本"。事实上，它并没有提供组成文集的著作目录，而是仅仅提出了它共包括二十九章，因此比近代版本中要多得多。该目录被认为出自才旺仁增之口，他宣布了掘藏师的出现，此人诞生于一个铁虎年[44]。它由此人开光，此人是以隐蔽的方式而为教理的利益服务，可能具有一种不果断的行为[45]。他共有九名弟子，其名字都被列举出来了。他于兔年四月十日黎明发现了这部《密续宝

灯》，即在上娘地的浦莫贝日山峰的持明秘密洞的上方，才旺仁增在它放在一个珍贵的犀牛皮尕乌中之后便把它藏在了那里，由“世界女王”看守。因此，毫无疑问，本文确实为一部掘藏。其模棱两可之处可能出自第二个标题和下面一部分（第350—352页），它指出了教民和经教的传播世系，这是以从才旺仁增到苯吉雍仲林巴以及从此人到其三十二名转世者的秘密口传[46]。这些转世者中的最后一位朱仲曲钦旺杰（'Gru—sgom Chul—khrims dbaṅ—rgyal）是该文集的编纂者和刊布者，其身份暂时尚未被考释出来。

紧接着此文之前的经文（第十六篇，第335—340页）是“第十种稿本”，是由才旺仁增以第一人称表达的一种预言授记文献，它宣布了王权时代大师们的转世。其中的授记之一涉及到了苯吉：“在工布的卓纳恰雪（Bre—Sna Chab—Çod）出现了苯吉林巴，诞生了一个铁虎牛，他遵循深奥宝藏的教理，实现了二乘既利己又利益众生”。然而，此地名未被列入在苯吉发掘经文的诸地方之中。这很可能是其诞生地在任何地方均未被指出过，但大家却通过佛教史料而获悉多吉林巴诞生于卫地。我觉得这种授记更应该是由昆浦于其多吉林巴传开头部分重复过的《莲花生遗教》中的授记反响：“……诸相将会出现，说明了工布布曲尔的伏藏将不会再留在那里，它将会被掘出。多吉林巴将会出现”[47]。昆浦思忖此种授记是否确实是指这位多吉林巴（因为他不是苯教徒，所以在工布没有发掘到经文）。

由这名掘藏师提出的问题既复杂又纷繁。但于本处使我们感兴趣的是该文献中的第二篇（第13—40页）：《耳传长寿灌顶法——珍宝明灯》。一篇短序（第40页）在完全属于

掘藏特有的三处密封之后指出："掘藏师苯吉林巴证实了出自浦莫贝日山的经文，从象雄语的《密文大典》中准确地翻译了它[48]，他确定了其成文本"。这种表达方式再加上未指出本文为"稿本"，这就意味着它很可能是出自一种口传，虽然它具有一种掘藏的全部特征。我于此提供其摘要，仅仅翻译对于莲花生传有意义的组成部分。

该故事是由获得了桑巴堆巴奥义的才旺仁增叙述的。除了他那个时代缺乏这种合适的文集之外，他可能在将此盖上三颗大印后作为伏藏而将之掩藏起来了。祝愿宝藏大师们为其守护人，一位生来注定命运不凡的人将会发现它。

在这种教义（过份夸张的赞扬）中，共有三大内容：使人相信它的故事、弟子们被他解脱的方式、出自其修持的成果——获得佛陀三身。

故事：确定三藏、普贤菩萨、桑巴堆巴和前去介绍他出现方式的才旺仁增：过去，在一个叫作支雪的象雄地区，在一座叫作羊巴藏（原文如此，应为毗舍舍离）的城市，于琼垄的银殿之内，有一名父亲江雅木科（rGyuṅ—yar mu—knod）和母亲哲丹玛（mJes—ldam—ma）。他们在青年时代没有子嗣。在进入老年的时候，母亲作了一个具有预兆性的梦，一只会讲话的杜鹃（布谷鸟）向她预言了佛陀一位代表人物的诞生。一名具有一尊佛陀的主要和次要之相的儿子诞生了。他把自身奉献给真谛，拒绝了其父母为他订婚的夫人、并要求他们（他们同意了）允许他奉身于三昧静观生活。他一直在一个山洞中坚持三昧修持，在那里看到了平静和忿怒神灵的会观。他获得了全部普通成就和卓著成就。修迦陀（佛教徒）们称他为忧曲南喀[49]。

“此时，伟大母亲徒杰昆卓（Thugs—rJe Kun—sgrol）[50]把这种授记交给了父亲忱巴南喀。在距此有十万由甸（合）远的地方，于印度的一座城市中，有一名法王的公主，她纯贞、漂亮而又媚人，叫作尼扎俄巴尔仲玛。把她请来吧！你将会获得长寿之成就。那些利益众生的化身将由此而诞生”。在获得许多其它预言授记之后，他跑遍了整个印度：“在印度西部的朱兰杰赤城，有一位尚丹国王的公主，她带有三十六种‘鹫夫人’荼伽女[51]的标志（相），他通过法师而使她归附于自己的权力之下，以愿文而使她服从其权力、并把她束缚起来”。他返回其洞中修持三昧、并在那里获得长寿的成就。母亲尼玛俄巴尔玛当时在梦中获得了三种预兆（这些预兆仅仅预言了才旺仁增的出现）、并获得了大量授记。这样一来，“猴年猴月的新月第10日[52]，两个儿子同时诞生了。他们都相貌堂堂、招人喜爱和具有慈悲心。许多小神自上天向他们奉献浴水和音乐。父亲、母亲及其儿子们共四人大幅度地增加了众生的利益”。

接着是指出忱巴南喀他创作的那些著作和他曾现观到的神灵的一段短文。“此时，父亲对他的两个儿子作出了一种预言性的训诲：‘你是长子，南喀仲才（Nam—mkha' sgron—gsal），到人域去升起智慧明灯吧！但有许多人并不是合适的接受者，那就为神鬼和非人谋福利吧’。他赋予了长子长寿的成就，后者就被称为才旺仁增。‘你是次子，你这一方则更接近你母的种族[53]，你从事镇伏西南罗刹的事业吧。我把神通力和技巧授于你’。他被称为白玛迥乃”。

此时，大家把一名被称为婆罗门的功德成就者的尸体搬到了公墓，这就是已死亡的雅嫯梅巴贝。由于获得其全尸的

人将会得到各种成就，所以母亲对父亲说她将去取走此尸体：在此期间，他以其光芒消灭了祸害人的所有神——罗刹，他的心永远不离开她，也不要离开向神与人奉献的供品。父亲表示同意，但他却受到了性享受的干扰分心，结果却被未曾受镇伏的神——罗刹夺走了尸体。当母亲到达时，她只能获到了它的一根无名指。"她怒气冲冲地说：'对于我这个狂怒的人来说，我的父亲则属于保护教理的国王之种姓。你是雍仲苯的一名辛。由于我们被过去的一种誓愿所束缚，所以我的儿子们都诞生了。虽然使之受孕的是父亲，但孕育它（胎藏）的却是母亲。让长子随父亲去，让次子跟我吧！我们所有的人都坚持修持三昧禅定。任何事都是非永久性的，我们就指出分别的方式吧！'她将其次子扛在肩上，如同闪电一般自长空飘荡而去。她把他放在西南方乌仗国的智美丹丹湖[54]中一棵莲花高茎盛开的雌蕊内。在母亲离开去完成利益众生之业时，由于萨贺尔国王尚无子嗣，所以前来采莲花以安排为得子而举行供奉的人遇见了该孩了，他将此喜讯禀报了国王。国王找到了他并立他为其太子。他被称为噶氏（sGa？）大相或白玛迥乃和白马王，他为众生和男罗刹造福"。

接着是有关人物与他们自身形式之统一的内容。由于母亲是普贤菩萨的转世化身，所以她又叫作格巴桑莫、世界女王、慈悲弥勒、空行田德丹……父亲沈巴南喀是普贤菩萨的转世化身，又叫作桑巴堆巴、拉果托巴[55]……晋美祖丹[56]即，才旺仁增受到了桑巴堆巴的"开光"（也就是说他成了此人的一种转世化身）。次子受到了达拉梅巴尔的"开光"。

该文的末尾是有关才旺仁增的，即他的成果与丰功伟

业。其中特别详细重复了由桑巴堆巴发现《番域玛》的历史、伏藏时的形势和有关苯教徒掘藏师的预言授记。其中还特别讲到了才旺仁增那些相继出现的三十二代转世，其“表象和行为都是未定的。某些人将是班智达、并修持佛教，其他人则是普通人；有些人是囊辛苯式的苯教徒[57]，其他人则是遵守其教法的纯洁佛教徒；某些人是如同在大山中奔走者那样的大修道者，其他人虽不是积极活动者，却以隐蔽的方式行事，还有些人是苯伽女式的女子。他们发展了雍仲苯的道理，将所有众生领向了极乐世界”。许多人，都将会出现，他们都是雍仲善巴（g·yũu-druñ sems dpa'，相当于金刚萨埵的苯教徒）。接着，他宣布了有关苯吉林巴的一较为明确具体的授记，此人出自一个王爷家族，生于一个狗年（因此，也如同多吉林巴一样），没有固定的外形，酷似一个疯子，以隐蔽的方式通过各种手段而利益众生。在掘到此藏的三年之后，他把它送给了其九名弟子。全文结束于一种致那些修持这些教义的人的精神遗嘱。

从这段摘要文来看，在有关忱巴南喀及其诸子的问题上，于《蕃域玛》（《蕃域经》）和《嘉噶玛》（《印度经》）之间出现了一种很明显的相似性。但大家同时也会看到，《蕃域玛》未曾被作为钦则的模式。这不仅仅是由于一部分名字和具体细节都不大相同，而且尤为奇怪的是钦则的记述比《蕃域玛》更具有“苯教”特征，大家从中发现了一些倾向于使莲花生的苯教传记与《莲花生遗教》中的传记相吻合的特征。如果大家承认苯吉雍仲林巴和多吉林巴（以此名而作为一部遗教的掘藏师）仅为同一个人的话，那么其历史故事的佛教化则没有任何使人感到惊奇的地方，充斥着

《蕃域玛》的那些“综合性”标志证明了掘藏师的双重矛盾性。其余那些更为令人感到惊讶的是（正如大家已经看到的那样）本来具有一切道理沿用这种模式的钦则却没有这样做。无论如何，应该到其它地方去寻找这种模式或原形，现在应探讨与忱巴南喀直接有关的传说。

忱巴南喀的教义

编制被归于忱巴南喀的著作目录超越了本文的界限范围，它们之中的一大部分已被噶尔美于其1977年的文中作了编目，大家可以参阅其文的索引。本处最重要的是应该指出在最经常地卷入对它们的发掘的掘藏师们都是玛族（rGa）大师：玛敦悉增（rMa-ston srid-'jin）、其子玛敦昌莫（rMa-ston lÇam-me）、其孙玛敦喜饶僧格（rMa-ston-Çes-rab señ-ge），此人的弟子比敦·本萨琼果恰以及该世系相继的继承人[58]。

大家已经遇到了玛敦喜饶僧格和比敦本萨·琼果恰是《才旺象雄玛》和《嘉噶玛》的掘藏师，大家现在在研究忱巴南喀有两个儿子的传记故事时所遇到的正是这些人[59]。出于幸运，所有的文献都根据原始史料而重新刊布[60]，这就是第三、八和九条[61]。我们将从已被考证清楚的后一种开始，其余二者则为确定其掘藏师而提出了一些问题。

第九篇文献：《持明论之心续》（第186—237页）。噶尔美于1977年对它作了这样的考证（第115页）：“被归于了忱巴南喀，掘藏据《嘉言宝库》第170页认为，它是由玛敦喜饶僧格于雅拉香波发掘到的。苯教圣贤，特别是忱巴南

喀那几乎是传记性的记述可充作长诗《集持明之心修法》的历史导论”[62]。事实上，该文献（第237页）指出，忱巴南喀把它藏在了雅拉香波山（Var-lha Çam-po），很可能稍后被忱巴南喀本人（也就是其化身）作了发掘和传播。此外，《嘉言宝库》（第170和328页）根据其发掘地点而为大部分掘师们分类，他指出玛敦喜饶僧格为雅拉香波伏藏的掘藏师，把《集密》作为其发现经文之一。

该经文共由七章组成。一、创世，从普贤菩萨开始的辛饶（=佛陀）等祖师。二、三身以及温和与忿怒神灵的起源。三、大圆满、叶辛乘（依正九明点进行修持之乘）和阿噶乘[63]（修炼甘露药之乘）的起源与传播。四、持明及其祖世（它们都是静猛的转世化身）的世系、其肖像和成果。五、作者大师（哲堪敦巴，行者大师，也就是忱巴南喀）的历史。六和七、共各自包括两个世系、并被用作题跋，其内容在上文已经指出，第七章仅仅包括一些愿文。

第五章（第210—237页）几乎完全是有关忱巴南喀本人生平的。文中含有许多错误，其写作也不太严密，它似乎包括一些付阙如之处和从中加入的其它文献的衍文。下面就是这一部的摘要，其中那些大家在钦则书中所发现的举似句子都被用重点线画出来了。

1.忱巴南喀在雍仲戎贝恰（gʼuñ—druñ lʼjon—paʼi-chol）地区的神奇诞生，他作为无子嗣的藏吉叶钦和芒鲁芒尊的儿子而诞生问世。他被称为赤古敦囊（khri—guston—ñam），这是辛恰麦俄丹（具光不断）的一种转世。当他十三岁时，便向其父母叙述了他在大食的前世。他去拜见四大学者[64]以请求他们的施教。他向他们叙述了他于其最近一

代先世的出色成就，他在那里神奇地诞生于一朵青莲花的一束光芒中。其名当时叫作“无垢净童”[65]。雍仲善巴们轮番向他祝愿，以使他达到十地（实际上共列举了十三地）。最末尾的一节叫作：《选自〈持明修密法〉，对其前世功德的阐述》。

2.在象雄的“另一次”新生，但这次转生却是紧接着前世的。“在象雄的易雪地区[66]……于嘉洼尼巴（王喜城）的中心，在琼垅银殿堡的中心，有一个琼布的努曲藏地区的城堡叫作翁波果喜，因为它有四座门。居住在那里的有诸如大学者达米（Da—mi）[67]等人那样的译师，同时还有作为温色的八大学者，如象雄的敦均图钦(sToñ—rgyuñ mt-hu—Čhen)……（共列举了八名）以及许多小辛。在琼布的这个具有吉祥和光明的城市、无法夺取的城堡、遍布鲜花的公园、长满ko—lo—go—Ço（？）树的森林、长满药材和红花的牧场[68]地区，父亲江雅木科和母亲恰尊贡玛没有子嗣，于是便用一头带金衔的骆驼驮上了六驮(六种)大米。他们以等份加入三种白色食物和三种甜食，于是便去拜访八大译师，向他们奉献了这一切，并对他们说：“虽然我们已婚合的二人在财产、食物和衣服方面并不贫穷，但我们却没有子嗣……”译师们轮番讲一句有关色界之虚幻特征的话。第八名译师发出了一种愿文：“愿婚合而没有子嗣的人生下佛陀教理的一名代理人”。讲究这一切之后，他就为他们举行了一次摩顶[69]。

母亲作了一个梦，一道白光化入了其颅顶，其舌头上有一朵盛开的莲花，一个白色的“啊”融化于其心中[70]。她认为这一切妙极了、并对此严守机密。过了九个月之后，一

只杜鹃栖落于其宫殿上、并鸣唱三次，它每次唱歌时都被国王、王后及其近侍们以一种不同的方式作了理解。当一个具有奇特相貌的儿子诞生时[71]，大家根据各自的理解而为他起了一些名字：秋忱巴南喀（khe'u Dran—pa ham—mk-ha'）、江雅拉钦科蚌[72]（rgyuñ—yar Bla—Čhen khod-spuñs）。当青年人年长十三岁时，他向其父母讲述了自已作为赞色格钦和鲁萨唐尊的儿子的前世。现在依然如此，他希望为继续其业而前去拜访八大学者，其中就包括达米塔科（Da—mi thad—kye）。每个人都向他阐述了其教理立场、并送给了他《辛苯九乘秘密心要》[73]的经教，他于其前世中就已经获得了这种经教之果。他在修持这种经教时镇伏了邪教和外道师。

这里插入了有关魔鬼诞生以及派遣丹巴托噶尔去战胜它们的一段文字，这样就讲到了教理的两派分化问题，这是教理传播及衰败的原因[74]。同时简单地提到了支贡赞普[75]和布岱贡甲。

忱巴南喀修持三昧禅定，但未获得果。他在一次幻觉中有人告诉他说应到大食的冲木巴春堆寻找一个修法女伴[76]。他变成了一只金翅鸟。一名苯教徒告诉他应去寻找一名荼伽女作为印母。他于是便前往五个墓地，每个墓地中都有一名荼伽女为他举行度礼，他也从那里获得一个不同的法名。在南赡部洲的中心冈底斯山，他得到一次整个万神殿的化现，也就是一些持明公冠，他们把他视为普贤菩萨本人，为他举行了四种真言度礼和果的三十三种组成要素，他获得了苯身（相当于法身）的大乐。他所获得的果依次是：作为后果，布岱贡甲皈依了苯教，苯教在十一世间发展起来了。

接着是对忱巴南喀的描述。他神采奕奕、既不沉着平静、又不忿怒，在十个方向产生了各种神奇的转世，具有一百零八种主要和次要的相或标志。作为他出现在一朵青色莲花中之相，他具有如同沉入水底的水晶一样闪光的身体；作为其心为如来心的标志，他于右胸之上有一朵八瓣金莲花；作为他能经常看到本尊神的标志，他有三只遥望长空的眼睛；作为他继承其前辈世系的标志，其右手伸向天空；作为他受到八位持明保佑的标志，其左手的手掌翻向侧边[77]；作为他以其光辉挫败色界的标志，他很高大、而且还闪闪发光；作为他将众生导向解脱的标志，其左脚掌闪烁着神通变化之眼；作为他指出通向吉祥解脱之路的标志，其一条腿伸直而另一条腿弯曲地站在那里；作为他以其光芒消灭十地的标志，其脚掌装饰以轮和金刚。所有的荼伽女都为他带来食物，野兽和猛兽都于其四周转动。

当忱巴南喀年长十四岁时，其智慧已获圆满。他清楚地懂得译师们的语言。由于他于其前世中努力学习，所以苯教教义于其心中没有任何阴影地闪光。“然而，虽然他是转世为人的具光不断，但为了完成其前世的业而聆听学者达米塔吉聆讲解的《什巴续部之歌》[78]以及各种真言、经教和秘决；他向大师敦雍图钦请教畏怖神通仪轨歌和飞速奔驰的神通力”。他自己也向其父母传授教义，其父获得了果、并未留下凡胎身体而消失了。

忱巴南喀生平年谱：一百岁、一百一十三岁等。当他有二百五十岁时，他设想出了为未来数代人谋利益的一种共分成两派的教理。他为此而产生了五心（其它们的发挥占据了该文的末尾）。

①让持明们打开宝藏之门以发展苯教，他预言作为持明转世化身的掘藏师们的到来。他们将是一百名，但他具体列出了十六位著名的辛。在他们之中，有章杰尊巴色米坚（金眼仙人，《金钥》的掘师藏）、库萨芒巴(ku—sa sman—pa据昆蒲和昆卓扎巴认为，这是苯教徒卢恰扎俄 <klu—cha zla—'od>的佛教名字)、玛敦悉增、玛谢本（rma'i Çer—'bum）[79]、囊吉热南（gÑan—gyi re—ñan）[80]、洛扎的诺珠扎巴（dÑo—grub grags—pa[81]。

②以持明（真正的转世）的方法来传播苯教：指出这些持明中的十九位和他们即将会出现地点的授记。

③以其自已特有的转世来传播教理，仅仅包括说明其转世者中的数千名，特别是在教理最后五百年时代的吐蕃。

④在西南方降伏罗刹：当调伏师（忱巴南喀）年长五百岁时，他想到了寻找其仪轨行为的一种合适的女伴。当他在八处畏怖地点和八处墓地寻找之后，又在“印度的比萨市场上寻找女婆罗门僧衮噶桑莫的女儿尼玛俄丹玛为其女伴”。根据这种授记，他首先前往一片墓地，一名荼伽女于那里为他祝福和举行度礼。后来，“他又前往印度的比萨市场，那里共有集聚在一起的七名少女。中间的那名女子说：“钦拉波，因为我们有一些羯磨的联系，所以我将为你服务。我叫作持明—羯磨—荼伽女。由于我尚未达到智慧之地，所以我要求您的祝福”。忱巴南喀于是便给予她祝福和灌顶，收她为其仪轨行为的女伴。他在幻觉中看见了三束慈悲之光，它们集聚成两种酷似他自已的形象，手执用白丝绸裹着的一种水晶佛心印。“其身旁的母亲作了一些美梦、并生下两个带有特殊标记（相）的儿子。长子呈如同水晶般的明净浅淡的

颜色，其额头的中央闪烁着一种具吉祥（万字符或佛心印）的图案；他具有道德思想和一种巨大的信仰，在一种人身上却具有一种无漏的慈悲；他从不在本能产生消遣娱乐的地方寻求乐趣，独自一人隐居深山；由于他具有自知之明的无碍思想，所以也善于了解其他人的思想；本世和来世都清楚地闪烁于其心中，父亲为他起名为雍仲敦才。次子呈鲜红色，二目圆睁、其鼻子具有忿怒的皱纹，口呈三角形，颇喜食肉，其手脚均作舞蹈状[82]父亲为他起名白玛同卓。他接受了十三种巫术变化的粗暴巫术仪轨的勤修[83]，所以便居住在西部的墓地诺琼卓巴，修持残暴巫术仪轨。他于是便想到消灭罗刹。这样一来，他既未使其心脱离其目的，又完成了其镇伏罗刹和其它有害生灵的目的”

⑦“在两个儿子出自其身、并驱散了浑沌、吐蕃的昏暗之后，长子便修持调伏师和持明的经文并获得了果[84]……父亲对他说：‘雍仲敦才，在光焰狮子雍仲安乐园有一个大持明雍仲珠巴’，拥有被称为《雍仲永恒道》的经教，这是经教的精义。他(雍仲敦才)应前往那里，获得了、并修持僧格恰（señ—ge'i chal）之果。他唯命是从，获得了无上果。“其父赐予他长寿之教义的五种法力。长子们随其父亲[85]。为了不违背母命，他居住在山寺中而又不真正显示其身体（也就是隐身而不让人看到）。他成了非人的大师，并为那些天福很厚的人（将成为其转世的化身）祝福。

该章之末列举了才旺仁增修持三昧的地区、具体地点以及他在这些地点所获得的成果。

本摘要中的突出段落确立了在本文献和钦则书的前三章（它显得如同是前者的综述）之间的某种渊源关系。

大家本来可以对史料中的第三篇文献（第72—86页）作同样的考证，它在近代版本中仅带有唯一的一个标题《授记经教》。尽管有某些不同的异文，但它也紧密地沿用了《持明论之心续》（我们于此就不必要再重复其综述文了）。更为接近钦则书的不同异文都在注释中被指出来了。忱巴南喀也是这些授记的假想作者，现在尚有待于考证其掘藏师。为此，则必须考虑在史料中继此之后刊布的三种预言授记文献，这就是第三、四、五条史料。第三和第四条史料仅仅带有《授记经教》的标题。噶尔美1977年文（第115页）把它们汇辑起来、并将其掘藏归于比敦·本萨琼果恰。另外两种是有关《忱巴南喀生平的故事及其授记》的文献。事实上，第四种文献仅仅包括一些授记。第五种文献（第108—113页）在刊布中的标题是《大日如来的授记》，这与其内容是相吻合的，但在题跋中却作《授记的小钥匙》[86]。噶尔美于1977年(同上)指出，"该文是在雅拉香波发掘的，但掘藏师并未被提及"。我觉得充作跋尾的最后一句话应被作以不同解释："……（大日如来对于其转世化身的阐述之结尾，以žes为标志），这就是《授记小钥匙》。《大授记经》被藏在雅拉香波。它本身是根据稿本藏而抄录的"[87]。这仅仅意味着在雅拉香波伏藏着一种《大授记经》。如果大家参照上文所讲到的情况的话，那末其可能的掘藏人就是玛敦希饶僧格。

第4篇文献提供了许多更为明确、具体的资料。首先是在授记的正文中，其中声称（第91页）忱巴南喀以《目录》的形式证实了由大日如来和所有译师们编制的《教理的年代推算表》以及三种（大、中、小）遗教[88]，他们汇集了其教祖敦琼图钦的授记预言性语言。此人作为交换而将这一切

送给了当时宣布了下面这种《中钥匙》的忧巴南喀。此外，该文多次在许多细节上参阅了《大钥匙》、《变幻钥匙》[89]以及《对辩论问题的大小答复》。

《中钥匙》的掘藏师无疑是比敦，他以其另外的名字比敦黑茹伽而在掘藏师中被提及（第98页）。大家在一篇简短的授记（第105页）中找到了对它的印证："他（忧巴南喀）还说：至于由苯教和佛教实现的目的，它们颇为接近具吉祥（佛心印）的苯教（它们二者均属于苯教）。最早的教文（它们被称为苯教、并由辛饶本人传播）始终未有变化。对于那些被称为佛教的教义，就如同是一种膺造、模仿，它们比苯教距最终目的还要遥远。魔鬼膺造模仿了苯教、并赋于它一种佛教的名称，首先是辛饶语录的一种衍生把苯教文献经文变成了佛教经文。这个经过发挥的故事详细地载于《心法祖师明灯》之中[90]。至于那些被称为《明灯经》的经文，它们也载于《象雄神教》中。然而，大家通过《嘉言宝库》[91]和其他苯教史学家而获知，象雄神崖中的伏藏是被比敦重新发掘到的。

最后，该文包括有一篇题跋（第106页）："对于这部《大钥匙》，我把它与《大问答经》结合在一起了。我于此而利用机会排除了在《大钥匙》、《明灯经》和其它《大问答经》中不清楚的内容。你们作为未来几世的信徒，应该把它与《变幻钥匙》结合起来"。接着是有关接近伏藏而又不在平静泰然之处境的人所面临危险的一些句子："这就是为什么对于《变幻钥匙》、《大问答经》和《中部经》等，你们不要随便在什么地方和向随便什么人传播它们。对于《根本经和疏释》苯教杰章噶的《母子经》（原文 抄本、

主要和次要文献）、《中明灯经》和《大日如来之小钥匙》这一切经文，你们可以向所有人传播它们。你们不应该追求食物和财富，应该根据我科蚌的传言行动。啊！啊哈噶，深奥”。作为这篇跋尾末尾的标志是一种双重的断句法，接着是最后一句话：“《大密咒经》和一部《钥匙》都被掩藏在雅拉香波”。根据大家所知道的一切情况来看，这最后一句话只能适用于指它结束了的经文，只能是指由玛敦喜饶僧格发掘到的经文[92]。因此，大家于此同样也是指其发现，完全如同记载于《大日如来的授记》（又叫作《授记小钥匙》）中的参考资料一样，后者本身就是于该跋文中出现的。这一切似乎是以可靠的方式证明了《中钥匙》（第4条参考资料）和《大日如来的授记》（第5条史料）的掘藏师、或者更应该说是其编纂者是比敦琼果恰。

大家是否可以针对第3篇文章而讲样同的话呢？我们正是以它为出发点，唯有它才包括有关忱巴南喀及其儿子们的传记素材。多种论据似乎都禁止这样作，它们倾向于将该文归于玛氏家族的大师之一。1.该故事本身与由比敦发掘到的《才旺嘉噶巴》的记述不同，而它与由玛敦喜饶僧格发掘到的《持明论之心续》却相同。2.在已经提到的掘藏师中，比敦未列于其中，而玛敦羌梅及其子玛敦喜饶僧格也未被列入于其中，唯有玛敦悉增和玛谢本被提到了。由于掘藏师们具有把与他们有关的授记纳入到自已的掘藏中去的习惯，所以大家可以得出结论认为该经文的第一位掘藏师也不是玛敦喜饶僧格。3.文末一种很微不足道的内容可能会使人把它归于玛悉增（玛谢本？）在有关从持明的赎罪笃诚和对待忱巴南喀的虔诚中所得到的成果的几行结论文字（它们并未出现在

《持明论之心续》中）之后，便指出了这章文字的末尾：“第一章，由拉钦提出的心之故事（已被作了广泛发展的心，皈化吐蕃、镇伏罗刹等）。‘共分为三部分的密码式著作’被伏藏起来了。这是根据‘孙子’辈（第三代）抄本而抄写的”[93]。这样一来，该文便属于一个更为广泛的整体的组成部分”。难道它就是由《嘉言宝库》将其发掘归于玛喜饶僧格的《调伏师之修持法》吗？但噶尔美曾多次指出在将掘藏归于该家族不同成员的问题上所出现的混乱。最后几句话的解释最为微妙：大家仅仅可以在玛悉增的掘藏中指出一部《再密九部》[94]，但其内容却是教理性的。文中藏语和象雄语的混合使用也不能使人断言《俱舍论三部》是一个标题而不是对该稿本性质的一种说明。至于《金纸侄孙经》，这是一种不合习惯的用语，可能是根据《金纸母子经》（原稿及其抄本）的模式而生造的。cha—bô可能是指一种抄本的抄本吗？另外一种更具有吸引力的解释可能是：“稿本，我是根据玛悉增的孙子的抄本转抄的”，此人就是玛敦喜饶僧格，所以抄经师就是比敦[95]。

大家已经多次指出了为将一种经文的发掘归于玛族的这名或那名大师或比敦本人的不可靠性。其原因是由于玛族的大师们将稿本代代相传，正如《嘉言宝库》所指出的那样[96]。至于比敦，他从玛敦喜饶僧格手中获得了对其掘藏的传播权[97]，这些掘藏之中肯定包括有喜饶僧格本人从家庭传播中所获得的那一些。据我看来，这就解释了大家可以找到一种既被归于玛敦悉增、又被归于比敦的经文之原因了[98]。

总而言之，我们最好是将史料中的第三条文献《俱舍论

三部》的发掘归于玛敦悉增，这就可能是启发玛敦喜饶僧格完成几乎是照抄其范例的《持明论之心续》的文献。

这种令人乏味的求证的唯一目的是说明大家所掌握的是一种已得到明确证实的传统（它是以特殊的世系进行传播的），而这种传统在时代上被追溯到很远古，玛敦悉增应该与在其授记中提到的珠托诺珠和左敦诺珠基本是同时代的人，他的诞生时间被尼玛旦增的《苯教大事纪年》定为1092年，这无疑是正确的、或接近事实。

有关钦则的史料来源问题，大家可以肯定上引两种文献（第三和第九条）确实启发影响了其传记中的前两章，而以下几章的基本内容仅仅部分地出现在《才旺嘉噶玛》和《蕃域玛》中，而后两种著作本身在莲花同卓的著作问题上如此简略，以至于它们不可能作为钦则从事深入发挥的基础。对于这几章文字记载来说，大家应该到尚未被研究过的其原始史料中的最后一条，也就是第八条（第167—183页）中去寻找其真正的史料来源。它在刊本中带有于第一行开始处的上方用很纤细的字体补写进去的几个字："这是单独摘录出来的授记"，而大家又无法确定这里是指原有的、还是由刊布者增补进去的一个标题。原文残缺不全，它于第2章开始，于第13章开头处中断。因此，其中没有任何有关掘藏师和发掘地点的资料。噶尔美1977年文（第115页）将其发掘归于苯吉·雍仲林巴，认为它是于1269年在上娘地的楚莫贝山中发掘到的。它参阅了《嘉言宝库》（噶尔美，1973年文），也就是说参阅了在此处发现的《才旺蕃域玛》。事实上，据噶尔美1977年文认为，《授记别集》是《才旺蕃域玛授记》的摘录，因而它是不完整的。

我觉得把它归于苯吉、雍仲林巴是很难站得住脚的。首先，《蕃域玛》（第十六条文献）的授记于上文已被作了简短分析，它们甚至不包括一种对莲花同卓故事的暗示。然而，我向他提出了这种异议的噶尔美先生断言说，在他于西藏本地看到的《蕃域玛》中，有关授记一章的篇幅要冗长的多。因此，这种异议并非是理由十足的。在《蕃域玛》和《授记别集》的两种记述之间所作的对照比较就显得更为如此了：它们的差异太大而使人无法将之归于同一位掘藏师。最后，一种更为珍贵的资料是由《辛王自传》[99]提供的。在该书的第二卷（第661—708页）中，洛本。丹增，纳木达（Lopŏn Tenzin Namdak）汇辑了有关忱巴南喀传记的一批数量相当大的资料。在这些史料之中（第695—699页），有我们的这部《授记》的一种很准确的抄本，开始于同一地方，但洛本•丹增•纳木达于第六章末中断了有关莲花同卓，而不是忱巴南喀的下文。其引文是以这样一段话介绍的："引自一部叫作《掘自香波崖的经文》的著作……"。这样一来，大家便被导致首肯了玛敦喜饶僧格及其在雅拉香波的掘藏。对其内部的分析证明了这种归属关系，即至少是在有关被与《持明论之心续》和《授记》(第三条资料)进行比较的前几章的问题上更为如此。我们重新提一下，它们并没有进一深入发挥莲花生的丰功伟绩。它们为在《授记别集》中的深入发挥提出了一个我暂时无法解决的问题：它们如此明显地模仿了莲花生于其《遗教》中所作的发挥，虽然被蒙上了一层苯教的色彩，掘藏师不可能不知道这些《遗教》（从其时代来看）它们都早于14世纪）之一。这只能是以其现有形式出现的《尚岭玛》（《铜洲经》），尤其是因为它不包括详细的历史授

记。难道这就是由某些作者证实的《尚岭玛》的“发挥”文本吗[100]？或者是以一种更为令人满意的方式出现的曲旺大师的《自传》（大家至今尚未找到它的任何一册[101]吗？所以，另外一种假设便会被提出来，即由玛喜饶僧格首次发掘的假设，它后来被传给了比敦琼果恰。后者又根据佛教“遗教”而对此作了广泛发展。我们再重新提一下，比敦被苯教徒承认是“具有互相矛盾的双重性格者”（请参阅上文指出的他的诸说混合论之态度），他可能将其对佛经的发掘传给了曲旺大师。

继这篇诸言之后，我们尚需要看一下由《授记别集》提出的说法问题。在于此之后的译文中，我将在注释中指出钦则所写传记中相对应的段落。

《授记别集》[102]

第一章　付阙如

第二章　父亲母亲及其儿子们是怎样离别的

母亲[103]荼伽女俄丹(od-ldan)对拉钦保（忱巴南喀）说：“虽然我是出自世俗界的一名荼伽女，但我未踏上过智慧之界的土地。我希望在本世中能踏上智慧之界荼伽女的土地，那样就可以以桑洼琼吉玛尊德瓦意希之名而转生于东北的雍仲若巴喀觉，我就会成为雍仲森巴的修法女伴。可以肯定，我在那里肯定会成为万名荼伽女集团的首领。继此之后，我将成为一名特别神圣的七次转生的婆罗门的舍利之主。大家为此而将举行一次法会，我将获得果。由于现在西南被称为仁钦米居夏的地方有一个七世转生者叫作诺尔布桑

保，他是婆罗门僧衮徒噶的儿子。他转世（他逝世）了。由于世俗间的所有荼伽女都在那里，所以我也要前往那里去。由于您是一名能以其光芒消灭神鬼的化身，所以就请您以您的光芒消灭神鬼吧！至于我，我将去看一下我是否能获得尸体”。她一边这样说一边走开了。此时，善于变化的色界之神鬼创造了一些女子的幻象，自长空中派出了许多幽灵。由于他被这些幻象幽灵分散了注意力，所以他未能以其光芒消灭神一罗刹。一名完全获得圆满修持的荼伽女转生自西南，被称为央秀玛（虚空母），她带走了婆罗门的全部舍利。女子作招呼手势，但未能成功地抓住她，于其手中仅仅留下了一根头发光。她在把它放入口中后便返了回来、并对其父讲：“啊！拉钦保！难道我过去就已经积累了一种恶业吗？我获得了一种女体。我在中期曾有过一种业的残余吗？我遇到了你。最后，是否有过无意识的基质之垢呢？我未能获得成功。现在，我被与父亲和两个儿子联系起来了，只要成为他们的伴侣，我的心就不能承负这一切，我因此而感到动荡不安。现在，我的两个儿子，请注意听！虽然孕子者是父亲，而使胎藏成熟者却是母亲，我的两个儿子应遵从你们的父亲！”她讲完这一切之后就离去了。

父亲说：“如果使胎藏成熟者是母亲，那么孕子者就是父亲本人。当你对于你自己的业绩无权力时，你就讲一些反对他人劳动的鄙视性语言。我的两个儿子，始终作为你们父亲的伴侣吧！”他讲完这一切之后，便不允许他们离开了。

此时，两个儿子互相协商了一番。为了不违背父命，长子雍仲敦才获得了雍仲苯之果，他留在了其父身旁。为了不违背母命、他许诺不公开暴露其身体（以保持其隐形）。莲

花敦才为了不违背母命便随她而去，他为了不违背父命而降伏了西南方的罗刹。

第三章　国王占据其特有位置（变成国王）的地方

当母子二人向父亲道别之后，便遥望南方的印度地区而离去了。当他们到达南方的遍喜花饰之园时，母亲便将儿子放在一朵邬顶萨哇花（青莲花）的茎干深处以把他掩藏了起来。后来，她前往西方的乌仗那地区去参加一次法会，这是为了一名七世生的舍利而由所有荼伽女们举行的。由于她集中了遗骸，所以她便吃掉了它们，在白玛仁钦地面上西南方的一个叫作仁钦诺布喀波的地方变成了五百名荼伽女的首领。当越过五地之后，她获得了权力和财富之果[104]。

此时，在印度南方的一个叫作仁钦伦吉仲杰的地方，当一名叫作衮图格的国王及其王妃南玛俄丹既无儿子、又无其他孩子时，一个叫作意强桑布的婆罗门僧说："如果国王及其王妃在麦朵岭（花洲）散步，那就可以肯定王妃将产一子"。他们于是便于虎年八日在大钦星辰玛本的行星之下去麦朵岭散步，母亲看见一只花虎在窜动。她于是便对父亲说："我发现一只花虎在活动。这是什么意思？"父亲回答说："这是婆罗门的语相和莲花相，我们肯定即将会有一名功德成就者。请王妃打开莲花茎！"王妃打开了莲花，花中有一个带有佛陀相的幼童。父母都目不转睛地凝视他，该幼童是一个圆睁二目以盯视人的生灵，其鼻子上有忿怒痣，嘴巴呈三角状，双手形成了一种大法印状，双腿一伸一屈。父亲和母亲感到极其惊讶，母亲把他包在其纱丽[105]之中，他们就这样离去了。

当母亲感到极其欢欣鼓舞之后，父亲便向所有大臣和宫

廷送去了一封信函：“因为一个具有如此标志的儿子是由王后所生，所以希望所有人都集聚起来吧！”所有人都感到非常高兴，他们奉献了水牛、大象和珠宝。一名婆罗门仔细研究了孩子的胎记，他说：“该王子的胎记一般来看很吉祥，他是为一位可怕的强有势力者的一种命运而被选择的，他成了某一位被上天选中者。他长有红色和白色的肉，这一事实就是他将掌握平静和忿怒神灵之真言的标志。他长有圆睁的眼睛这一事实意味着他对色界的神鬼都将很残酷。其鼻子因忿怒而皱缩的事实是将使罗刹大军归附于自已的权力之下的标志。其嘴巴呈灶神状（三角形），是他将成为天女空行母之首领的标志。由于该王子属于在十七年间要隐蔽的种类，所以应把他藏匿十七年！”由于所有人都决定把他掩藏起来，所以大家果真就把他掩藏起来了。

第四章　法律打击国王和他表现其果之表相的地方[106]

后来又过了三年，由于该王子在家中为消除疲劳而得以休息，于是便从宫殿的上部向四下俯瞰瞭望，发现了其臣民们的一些正在玩耍的儿子。他以其弹弓投出了一块石头，击中了其臣民的一个儿子的囟门，此子死亡了。该地区的所有居民于是便集聚起来、并对国王和王后说：“啊！国王夫妇！如果该王子杀死臣民的一个儿子，那么臣民们又该把他们的希望寄托在哪里呢？难道惩罚不及王子吗？”父亲回答说：“为了拥有此子，我曾遇到过许多困难。我可以为臣民之子付杀人赎金，难道这不行吗？在决定了你们作为赎价而需要的数目之后，难道这不合适吗？你们好好想一想这一切吧！”众人皆曰：“至于我们这些大臣与子民，当我们犯下一种错误时，国王的法律就会打击到我们头上，国王在惩罚时说：‘让

法律来惩罚，大家杀死了您腋窝下的（心爱的）儿子吧’。难道法律不触及这个犯法的王子吗？”

国王于是便说：“如果法律以这种形式打击人，那么你们就惩罚他吧！这道王法是应该对所有人都适用的基本法”。母亲说：“由于所有人都不满足于我们奉献的8种如意宝，那么也可以肯定，父亲、母亲和王子我们所有三人都没有积累功德。由于法律无论如何都要被执行，所以就惩罚他吧！但因为他是我们的孩子，我不想使父亲和母亲承受这一切，把他带到一个我的双眼不能看到的地方去吧”。

臣民们包围了王子、并说：“应该使用什么样的惩罚呢？我们把他抛入到毒液中吗？我们把他从一座黑山毒山之巅滚下去吗？我们把他驱逐到毒沙的沼泽中吗？我们把他驱逐到吃人的夜叉之洲吗？我们把他驱逐到吃人脚的夜叉之洲吗？我们在香檀木火中烧死他吗？怎么办呢？”父亲回答说：“把他抛在毒汁湖中吧！我再也不会亲眼看到他了，我自己深感痛苦悲切”。

人们于是便带上王子、并把他抛在了一片毒湖的底部。但从湖底出现了一块宝石。在该岩石之顶上站立着王子，神彩奕奕。他手执一个金刚和一束交叉在一起的莲花。其名就叫作白玛措吉多吉（莲花海生金刚）。

他们又重新返回父母面前。在众人讲到“这不成功！”之后，他们又把他送出去，以使人将之从一座黑山之巅滚下去，于是在一片黑色魔鬼崖之上又诞生了一朵莲花。他站立于莲花茎之上，挥动金刚和藏铃。他于是便以白玛顿迴多吉止布坚（莲花摧魔金刚铃杵）之名而著称。

人们又重新返回其父母面前。大家又一次把他驱逐到沼

泽沙滩中。但沼泽沙滩中的那剧毒的黑色沙子变成了一座堆积起来的宝山。他站在一个莲台上带着微笑。他又以莲花白玛仁钦蚌巴坚（宝积）之名而为人所知。

王子又重新回到了父母面前，他说："啊！我的父亲和母亲！我有一种不可动摇的永久身体，我具有任何东西都无法摧毁的金刚身。无论大家对我做什么，我绝不会为任何事所动。愿我的父母从其心中排除痛苦、并保持平静"。

众人又一次把他驱逐到吃人的黑色毒蛇的地区。次日，当大家观察毒蛇时，王子又骑着作为马的一条黑蛇而出现，他用毒蛇的头颅制造了一种修法绳，手中提着一条用毒蛇制造的套马索。他于是便以白玛兜都那波《制伏毒性》之名而广为人知。

众人又一次把他驱逐到作为吃人脚的夜叉的墓地之洲中。翌日，当天亮时，他又出现了，五颗骷髅装饰着其头部，其佛珠用一百颗干枯和新鲜(轮番出现)的头颅制成，敲击着一面用骷髅制成的鼓。他被承认是白玛托昌孜（莲花颅鬘)。

当所有人互相协商之后便说："如果大家不能把他放在香檀木火中烧毁，那么虽然印度大陆很大，他在摧毁该大陆之后也会摧毁整个南赡部洲"。于是，大家搜集了一大批檀香树干，把王子绑在树干顶端。当他们于下部以干檀木点火时，从王子的身上流出了一条醍醐河，大火被此河水熄灭。他于是便以白玛都孜曲拔（莲花降甘露雨？）王子之名而著名，他也被称为白玛维蒂。

众人都说："大家以某种方式不能杀死的人生来就完全是一个普通的精怪"。他便以白玛桑拔哇（莲花生）之名而著称。父亲和母亲说："你们这些愚蠢的人，你们的错误太

大了。无论如何，此人肯定是一尊佛陀的化身。当我们在麦朵岭散布时，我们在一朵莲花的内部发现了他”。即然他是自动出现在一朵莲花上的，所以大家便称他为莲花迥乃。所有人在膜拜他时对他大加赞扬。

第五章　父亲（恍巴南喀）、母亲（其王妃）和儿子重新团聚[107]

接着，莲花迥乃大师又返回到过去所在的麦朵白玛俄吉林（莲花光明洲）。作为其生前行为的一种幸运的后果，当五百名荼伽女集会在作为荼伽女们聚会的一个地点乌仗国的墓地珠日绰巴分散时，母亲荼伽女尼玛俄丹搜集了剩余的舍利并将它们吃掉了。她达到了智慧—荼伽女之地、并被称为雍仲德坚（grun̄—dun̄，bde—rgyan）。这样一来，他们以其业和其过去的誓愿而集聚在一起了。

母亲对其儿子说：“我的儿子，由于我已达到了智慧之地，我再没有任何分别思想了，我实现了自己的目的。你是我的儿子，既然你当着父亲的面接受去镇伏西南之夜叉，那你就必须镇伏西南的夜叉。现在，为了实现这一目的，你应带走这些属于我的《目录》。在八珍宝炽盛崖的岩壁上，于僧格南冲洞内收藏着某些宝藏，应该取出它们来、并修持它们的果，你立即就会获得成功”。这样一来，她就赐给了他一种授记。由于儿子在问：“我的母亲现在到哪里去？”所以她回答说：“我已经有一次不净，遇到了你的父亲。但由于我通过你们两兄弟—我的孩子们而与他联系起来了，所以我将向他要求举行密教灌顶，我仍将再次去见你的父亲一面”。儿子说：“我也再去见我的父亲一次，我去向他要求举行一次极其深奥的畏怖度礼”[108]。

母亲和儿子二人于是便要求去见父亲。他们去会见居住在光焰狮子雍仲安乐园的父亲。父亲问道："你们母子二人，你们来了吗？你是否变成了具有光彩的荼伽女？我的儿子是否将其目的之果发现到底了呢？你是否完成了你自己和其他人的利益？"母亲于是便回答说："啊！拉钦科蚌！作为对待真谛的虚幻之心，难道你对我们母子的慈慧不是被虚伪化了吗？既然我已成功地成为智慧一荼伽女，所以我未曾违背父亲的话。现在，我在本体方面成了你的女伴"。父亲听到这些话之后感到非常高兴。在她变得与智慧一荼伽女伦珠桑莫和噶尔桑玛本人相同时，她就如同其修法女伴一样行事。儿子说："至于我，虽然我实现了无碍行事的目的，但我未获得极其深奥的一种畏怖度礼。父亲！我向你要求举行一次极其深奥的畏怖灌顶，我接着便可以实现我应该实现的目的"。父亲于是便为他举行了极其深奥的畏怖度礼。母亲仍作为父亲的修法女伴。

第六章　他在那里以誓愿而束缚神一罗刹

后来，儿子为了不违背其母命而从南方的珍宝炽盛之陵墓取出了宝藏。他共掘出了5个盒子：一个铁盒、一个犀牛皮盒、一个水晶盒、一个铜盒和一个骨盒。盒内所藏的经文内容如下：从铁盒中出现了金刚橛经文，从犀牛皮盒中出现了经、变幻经和心经的经文，从水晶盒中出现了正净见、真言和阿含经经文，从铜盒中出现了大圆满法的经文（原文如此），从骨盒中出现了女魔和罗刹王（辛王）弟子们的经文。由于其母是一名智慧一荼伽女，所以她向他作了一些授记[109]。

接着，莲花迴乃大师便在南方的魔山之窟公墓洞中修持

金刚橛，在西方的罗刹窟（魔洞）中修持大圆满法，在北方的习武艺洞中完成了女魔和罗刹王之果，在东方的顶觉洞中实现了真言和正净见的阿含经之果，在中部的珍宝积聚洲从事对经、变幻经和心经之果的修持，在魔怪调伏之洲迫使夜叉归附了其权力之下[110]。在吐蕃九尊年神之山上以誓愿束缚了狂妄自大的神一罗刹，向一百名持明修士作授记，镇伏了具有邪恶观点的一百名恶暴，与荼伽女们取乐使她们成为受誓愿约束的生灵。大家赞扬以莲花生的宗教体系命名的教义（莲花生遗教或莲花教法）。

第七章　他在那里消灭了一百名恶暴信徒[111]

后来，当莲花生大师正在洛一门（不丹？或为今门巴、洛巴二族居住地区）的日那波阔曲的黑洞中修持理解珠巴噶举意义的果时，一大批居住在东南的黑魔崖那的被称为"斩杀生命"的恶魔信徒对莲花生说："你莲花生，你被称之为法者肯定是不真实的。在当代，被称为有道或罪孽行为者也是不真实的。但如果在一个纯洁的地区，当修持完有关纯洁男女的生人之果以后，你解脱他们（你杀死他们）和吃掉他们的肉与血，你在本世将会获得幸福与欢乐、势力和权力，你在来世时将会得到一种很大的神通力。这就是一种无误的教义"。莲花生于是便怒气冲冲，变成了九头十八臂的忿怒莲花大师。至于他的九颗头、三颗是发怒的头、三颗是马头、三颗是金翅鸟的头。于其十八只手中执有许多神通兵器。经过这样的变化之后，他便镇伏了恶暴大军。一位叫作塔巴那波的恶暴于是便说："莲花生，反对那些修持圣教教理的人所采取的外貌的教理，我们就转生为两派，他们把北方的粗暴和令人畏惧的军队带到吐蕃！愿那些以人肉和血为其食的

人由于这种力量而变成圣法的修持人、并摧毁法的教理！愿他们为南瞻部洲的所有众生带来灾难！”他讲完这一切之后，其身体便自动毁灭了。

第八—十二章在钦则著作中没有其对应文。它们仅仅包括由莲花生应意希措嘉的要求而发表的授记。尽管其佛教背景越来越明确具体，但苯教于其中却并未付阙如。例如，在有关教理衰败的非常普通的授记的第八章中，大家可以读到：“佛陀教理的唯一一名大师就有四大教派：苯教、佛教、医学和二十四名祖拉（星相计算学家）[112]。由此派生的一些教派也出现了。当把非苯教教派伪装成苯教时，对苯教教理的破坏也即将出现，当把非佛教的教派改造成佛教时，对佛教教理的大量破坏也即将出现，当恶暴大军自称为阿阇梨时，无法计算清楚的灾难和痛苦也即将会降落在众生头上”。

此后的几章包括一些更为具体的授记，尽管其中有一些是故意制造出来的含糊不清，但毕竟还可以使人对该文献断代。大家从中辨认出了帕木珠巴（1110—1170年）及其四大弟子、达垄寺（？1180年）和楚浦寺（1185年）的建立、蒙古人和很可能是忽必烈的到来、萨迦派第一位本钦萨迦藏卜（他可能是于1265年由忽必烈任命的）的圆寂。只要我的解释是正确的话，那么这些历史授记就包括一个从帕木珠巴到尚未被提及的支贡寺被毁（1290年）之前的数年间。这就证明了大家为《授记别集》的“掘藏”所确定的时代。

第十二章末又重新讲到了莲花生的苯教历史，他宣布说自己将去拜访其父，然后就出发赴乌仗那国去了。这就是第十三章应该发挥的内容，但它现在仅仅残留下第一行了：莲

花迴乃前去拜访居住在青顶水晶白色山崖的父亲。

对《钦则传》和《授记别集》的对照阅读便无可争议地说明，这后者确实是钦则为撰写在译文的注释中指出的章节或段落而汲取的原始资料。我们所拥有的文献是残缺不全的，大家无法完全排除那种《授记别集》是钦则的唯一史料来源的假设。然而，钦则在跋文中非常清楚地讲到了苯教史料，而且还是使用其复数形式。在留传给我们的文献的现状中，大家可以证明钦则综合和摘录了曾以下述方式分析过的史料。

钦则书，第一—三章＝玛敦悉增（？）的《授记别集》(第3篇文献)

玛敦喜饶僧格的《持明论之心续》。

钦则书，第四—十章＝由玛敦喜饶僧格发掘、并由比敦琼果恰作了发挥的《授记别集》。

钦则书，第二章＝？

大家会在此表中发现，任何原始史料都与钦则书的最后一章不相吻合，苯教史料仅仅用一句话指出莲花同卓（莲花迴乃）出发赴罗刹地区以降伏它们。但如果大家认为在钦则的著作中于该章和借鉴自《授记别集》中的其它各章之间没有语气上的中断，那么认为第十一章也出自那里则不为荒谬，钦则可能是手中持有一本完整的该文。

无论如何，甚至就从钦则所使用的相同术语来看，这些苯教掘藏均属于被称为密咒苯教教法的传统。这种传统的定义已成为最近一篇学术报告的内容[113]，我于此仅仅根据莲花生的苯教徒式的传记而提出形成其特征的一些要点。

——这是苯教徒本身内部所特有的一种传统。

——它是以忱巴南喀为中心而依次连接起来的。他是佛教徒莲花生的一种对应人物，但同时也是一个含糊不清的人物，因为他作为苯教徒的同时却又皈依（或者至少是佯装皈依）了佛教。

——它是综合性的，断言苯教和佛教并无区别。佛陀和早期佛教都被纳入到苯教史中了。

——它仅仅属于掘藏文献，其掘藏师形成了一种界限明确的世系，从玛族大师一直到《现状救主的密续》的掘藏师，中间经过了比敦本萨·琼果恰[114]。

——苯吉·雍仲林巴和多吉林巴属于这种传统，至少在有关《才旺蕃域玛》的发掘问题上是如此，但它与玛族大师世系的关系现时尚未被阐述清楚[115]。

——它与在《莲花生遗教》中阐述的莲花生的佛教传说具有一些很容易以假乱真的相似性：它在什么程度上借鉴了这种传说或相反是这种传说在什么程度上借鉴了钦则书，在我们所掌握的史料和研究现状下，这一切是根本无法形成定论的。大家甚至还可以重新提一下，在十四世纪时，辛饶的一部具中等规模的传记《金钥》中的某些完整段落就已经被纳入到《遗教》中了[116]。

但是，这种传统还具有相当多的专门属于苯教的新奇内容和主题，它们值得作一次更为详细的研究。大家现在已经就可以通过贯穿本文对史料的分析和译文而指出这一切来了。

作为结论，我们尚需要确定促使钦则以苯教的方式撰写此传记的原因。其原因之一始终都被宁玛巴置于他们作为对在莲花生传记问题上提出的疑虑之答复的前列中。当时有人认为莲花生即相当于佛陀，他采用一切适当的外形以皈依众

生，因而也就是把那些其羯磨使之诞生为苯教徒的人导致解脱。他采纳了一种苯教徒的外形、并传播了一些苯教教义[117]。大家从我们今日的宁玛巴大师中搜集到的仍是这种答复。但大家对于这种信仰的答复不会感到满意。

我们还应该记得，钦则与昆浦、曲居林巴（mČhog 'gyur gliṅ—pa，1829—1870年）和其他人是各教派运动的首倡者之一，按照施密特于其对这种运动和昆浦于其中所占据的位置的精辟论文中的术语[118]，这是一种"折中派"的运动。施密特为昆浦的苯教先世们保留了一种很重要的位置、并正确地考虑了此文在该领域中可能会对钦则施加的影响。但我在其它地方已经指出[119]，各教派运动的起源也应该到苯教一方和十九世纪之前去寻找。此外，昆浦的影响对于促使钦则采纳一个苯教名字具有充分的决定性作用吗？他不仅仅以此名签署其传记，而且还签署了被昆浦收入《掘藏大宝》（它是作为传记的直接继续文）的多种苯教仪轨书。

对这些仪轨书的分析超越了本文的范畴，应该把它推迟到以后的一篇著作中去作。我于此仅仅指出钦则在这些仪轨书中所占的位置。

前两部著作均被昆浦分类在写于页旁的标题之下，作为多吉林巴的掘藏了。在它们的跋文中，前者同样也被以此名签署，而后者却带有其苯教名字苯吉雍仲林巴。它们的作者可能是大日如来。昆浦于一条注释中指出，这两种仪轨书以及《莲花生传》也是由钦则传给他的。

第五[120]、六和七篇文献也属于同一类别，即《恍巴南喀的长寿之果，大日如来心之精义》。它们是由通过静修而不是表面现象化地被重新发掘到的。它们的作者是大日如

来，让人又将它们传给了朗—卓•衮曲琼乃(Lan—gro dkon—mČhog 'byun—gnas)，此人是莲花生最亲近的二十五名弟子之一。

第五篇经文提出的掘藏师名字是米西雍仲琼乃(Mi-Çig gyuñ-byun-gnas)，这也是钦则的苯教名字，他也曾以此名于其传记中署名。

第六篇经文是前者的补充，它确定了他的传法世系，该世系在有关应将它与之相联系起来的教派问题上不存在丝毫疑问：从苯身普贤菩萨到圆满身恰墨俄丹，再到幻身奇墨祖浦，再从他而相继传到了苯教祖师忱巴南喀、大译师甘嘉丹巴（这是大日如来的苯教名字）、朗卓贡—绰迴乃、米西雍仲琼乃。这不是一部掘藏，而是一部其作者署名为雍仲林巴恰的著作。

第七篇经文的"署名"为雍仲林巴，他将该经文传给了昆浦。但此人在边注中却署名为钦则。

第八、九和十篇经文是仪轨书，属于曲居林巴的"伏藏之法"。

在昆浦的《目录》中为确定这些经文及其经教的传播世系的段落提供了一种补充证据，说明确实应把这些不同的名字视为钦则。它另外还提供了于其记忆中重新出现这些经文的原因："在有关传播经教和完整的宝藏经文、确定《忱巴南喀的长寿之果，大日如来心之精义》的世系、由于我君主而于记忆中重新发现的经文、大掘藏师白玛俄才多那林巴[121]（他是出自与君主赤松德赞结合起来的本体或智慧方面与朗卓译师的智慧方面的化身）……这种传播世系如下：菩萨、恰麦俄丹（具光不断）、忱巴南喀、大译师大日如来、

朗一卓衮曲琼乃、米西雍仲琼乃。正是它使我获得了这种世系[122]。

这样一来，由于钦则回忆起了他作为朗卓衮曲琼乃而诞生，所以他才于其记忆中重新发现了这些经文。

大家从这篇简短的分析中便可以看出，忱巴南喀确实是这种传播的首创人。第二个人物起了一种特别重要的作用，此人就是大日如来（毗卢遮那）。他如同忱巴南喀一样模棱两可，因为他也处于分别由佛教徒和苯教徒要求的两种传说的交叉点上。大家甚至还可以说它在译经汇编中是"具有矛盾双重性"的掘藏师的范型，也就是说根据由邬坚林巴（Orgyan gliṅ-pa）和桑结林巴(Saṅs-rgyas gliṅ-pa）的《遗教》而提出的模式才这样讲的。"在经文的译本中，他署名作意希岱（原文如此）；在怛特罗(真言)的译本中，他署名作甘扎丹达（Gan-ɣag thaū-ta）……"[123]根据经文类别和他们所属的教派而以不同名字署名之习惯的持久性直到钦则时代在掘藏师问题上，甚至通过全部藏文文献都可得以证实。

我希望于其它地方证明"具有矛盾双重性"的掘藏师们大部分都被从佛教方面承认为大日如来的化身。我们于此仅仅指出，多吉林巴就是他们中之一，而他本人又自称是大日如来的化身[124]，而昆浦亦为其一代转世[125]，就这样他成了多吉林巴一苯吉雍仲林巴掘藏的"当然"继承人。由于化身制度的互相交织和交叉之作用，钦则也成了它的继承人。事实上，如果大家仅仅据昆浦的《伏藏百藏》而考虑到一直传到此人的掘藏师世系，那么钦则就是：

——五位掘藏师之"王"（赤松德赞的著名转世化身）

中的第五位，其中第一位是娘热，而第三位则是多吉林巴；

——属于一个出自嘉木祥喜依（'Jam-dpal bÇes-gñen）和净友的世系（因而也就是出自大圆满法），中间特别是经过了赤松德赞、曲旺大师、惹琼巴、汤东杰布和其他人。

——是作为天子神王（嘉若拉杰，赤松德赞的孙子，他本人也是赞普的意化）的著名掘藏师的十三代转世化身中的第十三位，其第一位就是所有掘藏师中的第一位桑结喇嘛。该世系中包括着一些大掘藏师，诸如邬坚林巴、阿里班钦（mÑa'-ris pan-Čen）等。该世系中的第十二位是曲杰林巴，他的直接转世是晋美林巴（'J̌igs-med glin-pa）。

——是晋美林巴的直接转世，而晋美林巴却并未被包括在天子神王（嘉若拉杰）的转世者之列。

——是朗一卓衮曲琼乃的转世化身，他正是以这种身份而特别成为仁达林巴掘藏的继承人。

如果大家再补充说明曲居林巴被承认是牟如赞普[126]（据《遗教》认为，他是赤松德赞的儿子和莲花生的弟子）的一代转世化身，即继桑结林巴、拉尊依莫、吉保林巴和其他许多人之后。钦则、昆浦和曲居林巴这三位一体的集团几乎成了全部佛教徒掘藏师的继承人。同时，他们之间的联系、以及他们在本世中的关系都是由最初三人集团中的人所决定的，这就是赤松、大日如来和牟如赞普，这是根据互相施教的非常著名的模式而作出的决定。

他们同时都感到有复述、修改和补充（正如昆浦多次指出的那样）他们自己在其前世中发掘到的伏藏的必要。昆浦更进一步指出，钦则在十六岁时曾见到莲花生的一次化现，

莲花生向他宣布说他将是启示传播的七种形式的占有者；稍后不久，莲花生又以桑结林巴的外形出现在他面前、并交给了他几卷经书，以一种使他充满恩惠的特别纯洁的目光为其理解能力开光。掘藏师们的所有传记和他们发掘到的所有经文都于其思想中变得很清楚了。后来，“一名智慧一荼伽女于其藏经处取出了大部分黄色纸卷，它们原来是被作为要由过去的这些掘藏师中的每个人再发现的伏藏而被掩藏起来的，她把这一切都赐给了此人。他在已经由第一批掘藏师诠释过的象征性文字（对于某些经文来看则是象征性文字本身而不是经诠释过的文字）出现在他面前、并于其深不可测的思想中自动变清楚之后，编排确定了其经文”[127]。

在《伏藏百藏》中的此人传记之末，更具体地说是在有关多吉林巴的地方，昆浦指出他从钦则处获得了对多吉林巴的掘藏进行长期传播（自掘藏师开始而在人间的传播）和近期传播（由启示直接传播）权。顿迴活佛具体解释了这些文字的意义。他还补充说，据某些人认为，钦则获得了近期传播权[128]。

这样一来，钦则以一种双重资格(既作为多吉林巴和苯吉雍仲林巴的“继承人”，又作为朗一卓衮琼乃的转世化身）而很善于重新复活他们的苯教掘藏和发现新的伏藏。似乎正是这种双重的前后演变关系出现在苯教掘藏师的名字中了：米西雍仲琼乃，这是把苯吉雍仲林巴和朗卓衮迴乃相结合的结果。

所以，大家很难理解他为什么没有选择受《才旺蕃域玛》的影响以按照苯教方式撰写《莲花生传》了。难道这是由于尽管他具有综合性特征、并与《嘉噶玛》相似？钦则仍认为

《蕃域玛》并不属于《苯教密咒》的组成部分，更具体地说很可能是其掘藏师是位著名的佛教徒吗？我们应该重新提一下，大家尚未能在苯吉雍仲林巴和出白玛氏大师的传统之间肯定前后承袭关系。但至于对密教苯教教法传统的选择导致了一种综合传统的顽固性，钦则和各教派运动的其他大师们坚持和丰富（从而也就是公开承认，这在佛教徒中是首次）这种传统的有效性。

注释

〔1〕噶尔美（Karmay）1972年，第32页和注〔4〕。

〔2〕《掘藏宝库》年9卷，帕罗1976年版本，第63卷，第229—245页。

〔3〕布隆多（B·Bordeau），1980年，第45页。

〔4〕帕罗版本，第63卷，第247—542页。我希望有一天能重新论述将苯教仪轨书纳入到《掘藏宝库》中以及由它引起的争论问题。

〔5〕除了二、三处读法之外，下面的译文是根据楚浦版的原木刻本确定的。帕罗的版本有时毫无道理地作了改正，甚至有些误读。例如，在跋文中的bskragspa应为bsGrags—pa。

〔6〕见《掘藏宝库》中的苯教大师钦则传。

〔7〕“其目光排斥了……”的表述方法是对供像描述中的常用短语。例如，在今天，这是对绘有活佛大法师的八种外貌的大唐卡的称呼。在帕罗演十法期间，流传到了不丹。

〔8〕它在敦煌写本中就已经是象雄国王的宫殿了。

〔9〕苯教经文中的古旧术语的残存问题已由石泰安1971年

文第481页指出，大家于此又有了一个例征。也可以参阅斯奈尔格洛夫1967年书中的“夫妇”一词。

〔10〕八大译师和班智达：这里可能是指四名吐蕃人，他们在苯教的前弘期曾前往象雄拜见象雄的四大学者，以便确定第一批译经。请参阅噶尔美：1972第，第26—27页。我们不应该把他们与南巴忱喀为其成员的秘传辛苯教徒译师班智达们相混淆（同上引文，第42页）。

〔11〕请参阅下文的《持明论之心续》。

〔12〕噶尔美：1972年文，第41页作塔米达克。这是十名成道辛（拥有神奇力的巫士）。同上引书第42页又指出：存在着一份九名而不是八名学者的名表，敦仲徒钦即属于其组成部分，但却不包括塔米达克。

〔13〕我没有发现相对应的名表。

〔14〕这就是费卢波。受莲花生历史的影响之处于此非常明显。

〔15〕辛乘菩萨就相当于菩萨的苯教、噶尔美1972年文第44页记载说，“这一人物的另外一个名字是木辛南瓦多藏（dmusgsens sNaṅ-ba mdoǰan），属于大食俄木林的木辛之世系，同时又属于苯教九乘的传承世系。”

〔16〕此名无考。

〔17〕此名无考。

〔18〕苯教经文中的宗教地理与佛教经文中非常著名的地理完全不同，而且也有待于一种详细研究。有关其最基本的特点，请参阅噶尔美1972年文。我于此仅满足于引证所遇到的全部地名。

〔19〕请参阅噶尔美：1972年文第8页注〔4〕、第49和72—73页。

〔20〕有关象雄的领土被划分为浦巴（phug-pa）、洼尔

巴和郭巴的问题，请参阅噶尔美1972年文，第27页。下文不远处提到的大食浦巴应为与象雄浦巴的一种结合，确实相当于大食（请参阅哈尔，1968年文，第9页）。

〔21〕指掘藏师们。

〔22〕有关“苯教九乘”的情况，请参阅噶尔美1972年文，第39页和注〔2〕《集持明之心修法》的文集，很可能是由玛敦喜饶僧格重新发掘到的《集密》（Rig—' Jing，du—pa）。详见下文

〔23〕请参阅噶尔美，1972年，第23页以及在本文注〔1〕中提供的参考资料。

〔24〕我们应该把rigs—brgya理解作ži—khro—brgya，或者是rigs—lṅa之误，正如其下文使人猜测到的那样。

〔25〕该文有一个令人无法理解和不堪卒读的词组，在一行文字之上加入了lo gdab dpyad一句。帕罗的版本将此改为stag—lo，从而产生了由下文的《授记别集》提到的时间。

〔26〕玛本（dmag—dpon）系指昴星团，gza' —Čhen dmag—dpon这个短语可能指月星与昴星团之汇合点，也就是秋季八月的满月。STa—Čhen系指第九颗星宿，也就是冬季十一月。

〔27〕大家于这几章和以下几章中辨认出了莲花生佛教传说的对应者。非常奇怪，有关他在莲花中诞生的这一章文字并不是莲花生诞生的直接对应文，而是以观世音作为没有子嗣的象波曲国王的五种形态出现的对偶，这就是在《嘛呢宝训集》、《水晶崖遗教》和《金鬘》的两章中所介绍的内容。

〔28〕原文中作：blon—po' jba mi ma chogs—mar phog，我是根据帕罗（paro）版本第239页和下文所引《授记别集》而改正的。

〔29〕大家于此发现，佛教传统中的《噶嘉经》是被装在

八个以不同原料制成的小盒子中，然后伏藏于西巴恰墓地的。

〔30〕我未能找到这样一种分类法。这可能是九种山神，被以“世界起源神”之名而统称。请参阅聂伯斯基—沃热科维茨：1956年文，第208—209页。贝丹曲秦的《西藏佛教史》（第1卷第68—69页）列举了象雄与吐蕃的火山，其中就包括“吐蕃九神山”，但却没有九类山神之分类。

〔31〕在苯教经文中，“恶暴”代表着一类魔鬼而不是如同在佛教经文中那样唯一的一尊“恶暴”神。请参阅下文不远处的《授记别集》。

〔32〕请参阅布隆多1980年文。

〔33〕我打算尽快发表一篇通过遗教而看苯教的著作。

〔34〕请参阅噶尔美：1972第文，第32—33页，在其它许多地方也是俯拾即得，特别是第88—87页有关南巴忱喀的历史故事。

〔35〕请参照注释〔1〕中的参考资料。

〔36〕请参阅图齐：1949年书，第2卷，第553—554页有关其各种不同外形以及神灵与魔鬼的关系，第205条。当克瓦尔内对这幅画作描述时，于上部第二幅画面上指出了一名“未能考证出其身份的喇嘛”。如果从其帽子来判断，那么这里就可能是指白玛同卓。

〔37〕请参阅第79—86页。

〔38〕噶尔美：1972年文，第332页。完全如同在贝丹曲秦的《西藏佛教史》第2卷第223页中一样。据这两位作者认为，比敦可能也于同一地点发掘到了一部《回忆录》，大家现在未掌握其原文，但从其标题来看，它应该酷似据《莲花生遗教》记载的莲花生传。

〔39〕见噶尔美1977年文，第85页。

〔40〕见噶尔美1972年文，第21页和以下有关桑哇兑巴和达

拉巴尔在苯教密典(特别是苯教九乘的经文)的传承中的作用。

〔41〕八大墓地的名称与大家在佛教中发现的那些并不相同。

〔42〕请参阅注〔40〕。

〔43〕布隆多1984年文。

〔44〕在一般情况下,当大家于掘藏的授记中发现对干支记时法的这样一种并列时,那么它就是指诞生于同一年(狗猪等)的同一个人物。但于本处可以绝对相信,这一时间只能适用于同一位苯吉雍仲林巴。我建议将此视为对由苯教徒们为苯吉提供的诞生年代(木狗年)与由佛教徒们为多吉林巴确定的诞生年代(火狗或水狗年)的有意并列。

〔45〕这些表述方式形成了那些模棱两可的掘藏师们的特征,他们都既不明确是苯教徒、又不能肯定是佛教徒。

〔46〕它们同时为才旺仁增(见下文不远处)的转世化身,因为苯吉于此被认为是其转世化身。

〔47〕《掘藏百藏》第209页,扎杰译本,1977年,第139页。

〔48〕原文第32页。这是书写伏藏经文时所使用的十一种语言之一。

〔49〕我们应该指出,大家至今尚未对在钦则书中发现的其名所作的辞源解释。

〔50〕他是才旺仁增的师傅。

〔51〕rgod—Lăam相当于苯教中的荼伽女。这些名词术语的并列仅仅为表面现象。

〔52〕大家于此辨认出了据佛教遗教记载的莲花生诞生的时间。

〔53〕这种细节并未出现在其它任何文本中。这里是暗示长兄的粗野外貌,但它也联想到了有关吐蕃人出自猕猴和岩罗刹女之婚合的传说。

〔54〕这就是在《水晶崖遗教》（第3章）中关于因陀罗菩提于其中找到其子的湖泊。如果大家不了解他所概述的《遗教》文本，那么这段文字的末尾就是不可理解的了。

〔55〕它属于苯教九乘的三部经的组成部分。请参阅噶尔美：1972年文，第45页注〔2〕；噶尔美1975年文，第197页。

〔56〕这是辛饶于其前世中的名字。

〔57〕色界之辛。我们应该理解作他们热衷于以此命名的苯教第二乘的修持。请参阅斯奈尔格洛夫1967年书。

〔58〕请参阅注〔38〕。古代苯教掘藏师们的年谱很难编制，因为缺少与非常著名的历史人物的印证。大家无法相信尼玛丹增的《苯教大事年志》，他倾向于将掘藏师们的时代提前。据他认为，玛敦悉增可能诞生于1092年，但未为玛藏梅和玛喜饶僧格作为断代。噶尔美1972年和1977年文将此人置于了12世纪。但史料中的一段简短文字介绍了他的化现。在这些史料中，蒙古人到达吐蕃中部的过程可以清楚地辨认出来。因此，他应该是生活在1240年左右。据《苯教大事年表》记载，他的弟子比敦可能诞生于1175年。但贝丹曲秦的《佛教史》（第2章，第225页）指出它将他发现的全部佛教经文都传给了大师曲旺（1212—1270或1273）。

玛氏家族的另外一名成员也被提及了，这就是玛协本，但大家不知道他与玛敦悉增的血缘关系。某些人把此人就考证为玛敦悉增，但贝当曲秦（见其书第2卷，第214页）都排除了这种假设。这似乎是正确的，因为这两个人物同时出现于我们的史料中（还可以参阅注〔59〕）。

〔59〕大家并未考虑忱巴南喀那八卷本的晚期传记，见《苯教圣贤忱巴南喀传》。多兰吉1978—1983年版，系由桑结林巴（诞生于1864年）“掘藏”，均属于“新藏”的综合传统，它将忱巴南喀及其两个儿子的故事纳入到其中了（载第6卷），

这就是它在本处描述的古老史料中的阐述。

〔60〕正如近期出版的许多作品一样，这是一卷非常支离破碎的著作。请参阅噶尔美在1977年文第114—118页中对它所作的分析。

〔61〕第七篇文献《江雅科蚌（忧巴南喀）传》是第九篇经文的一种片断，我们于本处不再考虑它了。

〔62〕在该文集与《集持明之心修法》之间具有某种混淆，后者是由比敦在象雄发掘到的（请参阅噶尔美1977年文，第74—75页）。大家将会看到这种混淆并不是偶然的。

〔63〕请参阅噶尔美1972年文第28页和注〔2〕。

〔64〕请参阅噶尔美1972年文第28页和注〔2〕。

〔65〕请参阅由钦则对忧巴南喀的描述。

〔66〕《蕃域玛》第17页作，Di—Sod

〔67〕即塔米达克。

〔68〕钦则简单地把它描述为“如同神仙之地”。

〔69〕整个节情都被钦则以一句话作了概述。

〔70〕钦则把它阐述为一种事实、而不是一种梦想。

〔71〕仅仅在下文才作了详细描述，但钦则却把它们插入到此处了。

〔72〕这很可能就是钦则为了解释忧巴南喀名字时使用的原始史料：在斑鸠的第三首歌中，父亲理解其子将研究对其前世和来世之记忆的空间，母亲理解了他说：“此人就是江雅尔拉钦科蚌”。

〔73〕于其标题中带有“辛苯九乘”的多种经文已在噶尔美1977年文中作了统计，但一名吉蚌桑瓦宁保却未出现于其中，同样也未出现在《甘珠尔》和《丹珠尔》的目录中（克瓦尔内，1974年书）。

〔74〕该故事在《苯教现世救主的密续》和《北方的荣誉》

中作了更为清楚的阐述。大家还可以参阅下文不远处的史料第4条和注释〔90〕。

〔75〕这就是著名的止贡赞普。我们应该指出与敦煌写本中的写法相同的缀字法（Dri—gum在晚期写作Gri—gum)。

〔76〕有关冲术＝拜占庭（东罗马，西部与大食接壤，北部毗邻突厥）的情况，请参阅石泰安1959年书。

〔77〕史料文献中的第3篇，位于心部之上。

〔78〕《库洞》，玛敦悉增为其掘藏师之一，玛藏梅是该书一部诠释文的掘藏者。请参阅噶尔美1977年书，第1页。

〔79〕请参阅注〔58〕。

〔80〕请参阅布隆多：《年鉴》，1981—1982年，第113页。

〔81〕请参阅布隆多：1984年。

〔82〕《史料》第3篇文献，第85页："其双手形成一种印，其脚呈舞蹈状"。

〔83〕同上引书，第86页：完全如同钦则一样，它将这一节置于了有关长子完成其修持的论述之后。

〔84〕同上引书，第85页："由于父亲让长子修持辛苯九乘和《集密》的经文之果，所以他获得了长寿之成就"。

〔85〕原文中明显有一段空缺，它只能借助于下文中提到的《授记别集》方可理解。

〔86〕Lde—mig（钥匙）一词在苯教中如同在宁玛巴中一样形成了一类可以补充书目标题的伏藏，用于对"伏藏"的考证、定位和发掘。

〔87〕这段文字原是藏文。

〔88〕这里很可能是"忱巴南喀的三种授记，即大、中、小授记"。据《嘉言宝库》认为它们是由比教在强拉康发掘到的（噶尔美，1972年，第331页）。

〔89〕《大钥匙》或为由比教本人发掘到的经文（见注

〔88〕），或为在雅拉香波发掘到的经文。大家都倾向于将此视为玛敦悉增的伏藏之一《短箭，开启幻化之钥匙》（噶尔美，1972年，第326页）。

〔90〕这就是苯教式的恶暴神的故事，辛饶的转世化身之一是丹巴托噶尔（Dam—pa tog—dkar，释迦牟尼，见注〔74〕），它完全属于与在本处研究过的伏藏相同的综合传统。

《心法祖师明灯》是玛敦悉增的一种掘藏，它也登录在苯教《甘珠尔》中了（见噶尔美：1977年，第15页）。

〔91〕噶尔美：1972年，第332页。

〔92〕我在于纪念乔玛诞生200周年学术讨论会（1984年9月13—19日，维舍格勒—布加勒斯特）上深入论述了这种观点。

〔93〕我应感谢桑木丹·噶尔美向我指出Sbas—So＝象雄语Slig—co，该词未出现在象雄语辞典中（哈尔，1968年）。

〔94〕噶尔美：1972年，第326页。

〔95〕由于指Cha—bo亲属关系一词的含糊不清和它也可能是指侄孙或侄子，所以我参照了神秘的玛切本（见注〔58〕），我们是否应该把他视为玛孜悉增或玛藏梅的侄子呢？

〔96〕噶尔美：1972年，第169页。大家还可以参阅贝丹曲秦的《西藏佛教史》（第2卷第209页）。

〔97〕贝丹曲秦的《西藏佛教史》第2卷，第217页。

〔98〕请参阅由噶尔美1977年文第43页所作的讨论和提出的问题，

〔99〕请参阅噶尔美，1977年文，第4页。这是一部不同经文的文集，由洛本·丹增·南达克编辑。其内容并非是如同于其用英文写的标题中所说的那样仅仅讲辛饶的生平。为了澄清该传记中的某些观点，洛本·丹增·南达克于下文又根据各种史料而汇集了有关某些苯教圣贤的一些传记内容（由桑木丹·噶尔美向我提供的资料）。

〔100〕请参阅布隆多：1980年，第50页注〔2〕和第52页注〔4〕。

〔101〕大家也无法排除把由巴喀尔木保所写的莲花生传奉为一种模式的作法。据昆浦认为，这是唯一一种如同此处一般采纳了mnal—Skges之写法的伏藏（布隆多：1980年，第45页和第51页注〔5〕）。

〔102〕我在未具体指出的情况下采纳了《王辛传记》中的一些最佳写法。

〔103〕这一章和下一章的开头处就相当于钦则书作的第4章。

〔104〕钦则书第4章末。下面的一段文字形成了其第5章。

〔105〕或者可以译作“如同喇嘛一般”。这一章的末尾相当于钦则书的第6章，唯有最后的一节例外：必须把孩子掩藏起来。这种情节在其它任何史料中均未出现过。

〔106〕这段文字相当于钦则书第7章，但它作了很大程度的摘要。

〔107〕这一章的开头部分相当于钦则书的第8卷的篇首，但本处遗漏了有关他返回到忱巴南喀身旁的整整最后一节。

〔108〕这很可能是一种特殊灌礼的名称。噶尔美1977年文中的多种书目标题都包括有“最深奥的畏怖的”表达方式。请大家特别参阅第22页，这是金刚橛的主要论证法，它完全相当于由莲花同卓接受的教义。

〔109〕这第一段文字相当于钦则书中的第8章末。

〔110〕直到本处为止，这一段文字相当于钦则书第9章，其下文又相当于第10章。

〔111〕虽然本章未出现在钦则的书中，但我也作了全文翻译，由于其中包括他介绍的恶暴神历史的一种颇有意义的不同之处。

〔112〕对于《遗教》中的一种类似分类法，请参阅布隆多，《年鉴》，1976—1977年，第96页。其中有关与印度佛教四大派之间的含糊关系肯定是有意维持的。

〔113〕请参阅注〔92〕。

〔114〕请参阅布隆多，《年鉴》，1982—1983年。

〔115〕在等待更为深入的分析期间，大家可以提出一种由比敦向曲旺大师和由曲旺向多吉林巴传承的假设。

〔116〕布隆多，1971年，第33—40页；布隆多：《年鉴》，1975—1976年，第113—118页。

〔118〕施密特，1970年文。

〔119〕布隆多，1984年文。

〔120〕第三和第四种仪轨书都是昆卓扎巴的掘藏。有关这个问题，请参阅布隆多1984年文。

〔121〕这是钦则佛教掘藏的名称。请参阅达尔杰：1977年，197页。

〔122〕《目录》第493页。

〔123〕《水晶崖经文》，德格版本，第139页；霍夫曼译本，1950年，第359页。

〔124〕《伏藏教法》第4卷，俯拾即得。

〔125〕科仲·桑布书，第4卷第481页引证了珠尊活佛的《佛教史》。

〔126〕《掘藏百藏》第58页。

〔127〕同上引书，第465—466页。我的译文与达尔杰的译文（1977年，第207页）略有小异。

〔128〕请参阅达尔杰的译本，1977年，第143页。

参考书目

1．布隆多：学术报告述要，载《高等实验学院

第五系年鉴》，巴黎1975--1976年版，第84卷，第109—119页；1976—1977年，第85卷，第89—96页；1981—1982年，第9卷，第111—114页，1982—1983年，第51卷，第123—131页。

2.布隆多：《神鬼遗教》，载《纪念拉露藏学研究文集》，巴黎1971年，第29—126页。

3.布隆多：《根据吐蕃传说对莲花生传的分析史料分类》，载《纪念黎吉生藏学研究文集》，沃明斯特1980年版，第45—52页。

4.布隆多：《嘛呢宝训集》的掘藏师是苯教徒吗？》，载纪念乔玛诞生200周年学术讨论会《西藏和佛教研究》文集，由李盖提主编，布达佩斯1984年版。

5.《才旺嘉噶玛》，现代版本，2卷，新德里1973年版。

6.《才旺蕃域玛》，现代版本，德里1973年版。

7.达尔杰：《西藏密教的起源》，德里1977年版。

8.《喜玛拉雅的神灵和魔鬼，喇嘛教佛教艺术》，1977年3月25日—6月27日在大宫殿中举行的展览展品目录，巴黎1977年版。

9.多吉林巴：《伏藏教法》第4卷，帕罗1980年版。

10.《王辛传》，即《辛饶传》，由丹增·南达克（Tenzin Namdak）编集，2卷本，德里1971年版。

11.哈尔：(Haarh)：《象雄语》，载《东方学报》第40卷，第1期，哥本哈根1968年版。

12.霍夫曼：《西藏苯教源流史》，科学和文学研究院，威斯巴登1950年版。

13.噶尔美：《〈嘉言宝藏〉西藏苯教史》，由桑木丹·噶尔美刊布和翻译，伦敦1972年版。

14.噶尔美：《苯教著作目录》，东京东洋文库1977年版。

15.噶尔美：《苯教教理和历史总论》，载《东洋文库论丛》第33卷，1975年，第271—278页。

16.格仲桑布（Khetsun Sanpo）：《西藏和藏传佛教传记辞典》第3和第4卷：《宁玛巴传统》，达兰萨拉1973年版。

17.昆浦：《目录》，《掘藏大宝》第2卷。

18.昆浦：《《掘藏师百人传》（《掘藏宝库》第1卷），西藏宁玛巴寺院，阿鲁纳查尔1973年版。

19.克瓦尔内：《西藏苯教年谱，尼玛丹增的〈苯教大事年表〉》，载《东方学报》第33卷，1971年，第205—282页。

20.克瓦尔内：《苯教研究，阿赤修持教理》，载《冈底斯研究》第1卷，第2期，第19—50页；第2卷，第248—332页。

21.克瓦尔内：《西藏苯教经文》，载《印度—伊朗研究学报》第16卷，第1期，第18—56页；第2期，第96—144页。

22.《嘉言宝库》，见噶尔美1972年文。

23. 聂伯斯基—沃热科维茨：《西藏的神灵和鬼怪》，海牙1956年版。

24. 贝丹曲秦：《西藏佛教史》，2卷本，德里1972年版。

25. 《掘藏大宝》，楚浦版本，巴黎国立图立图书馆收藏的木刻本。

26. 施密特：《印度—西藏文化百科全书序》，收入《百藏丛刊》第80卷，新德里1970年版，第1—87页。

27. 斯奈尔格洛夫：《苯教九乘》，伦敦1967年版。

28. 《苯教史料集》，多兰吉1972年版。

29. 石泰安：《西藏史诗和说唱艺人的研究》，巴黎1959年版。

30. 石泰安：《敦煌写本中从故事到仪轨书的过渡》，纪念拉露《西藏研究论集》，巴黎1971年版，第479—454页。

31. 尼玛丹增：《苯教大事年表》，见噶美尔1971年文。

32. 图齐：《西藏画卷》，罗马1949年版。

译自罗马1985年出版的《纪念图齐东方学论文集》

《嘛呢宝训集》的掘藏师是苯教徒吗？

〔法〕安娜—玛丽·布隆多 著 耿昇 译

《嘛呢宝训集》是西方最熟悉的藏文文献之一（我们于此重新提一下乔玛〈Csoma〉，他曾于其历史著作目录中引证过它[1]这将是有益的），同时它也很可能是激起了数目最多的研究论文的著作[2]。《嘛呢宝训集》属于"掘藏"文献，是在吐蕃前弘期佛教时代的伏藏，从后弘期开始才被天命良好的"掘藏师"们重新发掘出来。对其掘藏师的时代和传记的考证都是有关该文的历史及其教理内容的决定性因素。

麦克唐纳（A·Macdonald）、阿里斯（Aris）和卡波斯坦（Kapstein）的那些观点相当一致的著作都告诉我们说，我们从《嘛呢宝训集》的书名而知道的文集是由数名掘藏师从事的"掘藏"成果，其中主要者是他们断代为十二世纪的珠托额珠（Grub-thob dÑos-grub）、娘若尼玛俄色（Ñan-ra lÑi-ma'od-zer，一一二四或一一三六——一二〇四年），后者从珠托手中接受了他发掘到的部分并且自己又发现了其它一些新部分[3]。除了这部题献给莲花生、并被归于赤松德赞赞普的巨帙文集的版本目录。与跋文之外，藏学家们至今仍在使用被昆浦洛卓塔雅叶(Kon-spul Blo-gros mtha'-yas）收入其《众伏藏师传记》[4]中的珠托额

珠传。然而，昆浦以下述说明结束了这部传记，唯有阿里斯指出过这一点（同前引书，第9页），但却未作注译。

“苯教徒们称之为索敦诺珠(bžod-ston dÑos-grub)直到目前为止，还存在着一些他在孔廷寺(Koñ-mthiñ)从大日如来供像背部掘得的文献，诸如《苯教密咒广中略三部》和《大圆满顶上经》”[5]

我继续从事的对莲花生传记的研究曾多次导致了对珠托额珠身份的一些思考。今天所知的第一部《遗教》的掘藏师是娘若的大师；他是《嘛呢宝训集》第一部分《历史广论》（《大史》）的掘藏师，其中载有在观世音传说和莲花生传说之间的一些令人感到惊奇的相似性；最后，他可能是同时既为佛教徒、又是苯教徒的“混合性”掘藏师所特有的一种综合传统的占有者[6]。正是在这种背景下，上文提到的昆浦的断言值得作进一步深入研究，即通过大家掌握的有关珠托额珠（我们于下文仅简称之为索敦）以及传到今天的掘藏师的传记的内容进行研究。出于很快就显得很明确的原因，则必须单独研究有关珠托的佛教史料和有关索敦的苯教史料。由于某些史料的性质，所以将根据一种有时是相对的年谱顺序来论述之。

一、佛教史料

本论文并不企求高屋建筑的全面完整，因为对于本论文很有益的许多史料都未传留给我们（请参阅注[20]），然而，藏文历史文献的概述性和重复性特征使人可以在晚期著作中联想到它们。此外，有关珠托的某些史料可能也出现在我未

能参阅过的一些能够得到的史料中。

1.珠托的传记

对珠托的最古老的记载也出现在《娘若教法史》的跋文中，其真实性并不显得令人置疑：列举史料．娘若引证了"由上部拉地（La）额氏大师珠托额珠从马头明王的供像之下取出来的宝藏，也就是说取自大昭寺的大悲王（菩萨或佛）的小供室中"[7]。这种简单的记述很重要，因为唯有它才提供了珠托氏族或出生地点的名称、以及他所属的省份——藏区的上拉地（拉朵）[8]。所有其他史料都仅仅指出，他原籍为藏地。14世纪的《遗教》，如《水晶崖经文》和《金鬘》在宣布掘藏师们将相继出现一种授记的一章中都把珠托的发掘置于藏地的类乌齐。他们不讲《嘛呢宝训集》的发掘地拉萨，特别是他们不称珠托为苯教徒，但同样他们也毫不犹豫地对数名古代掘藏师采取了这样的态度。昆浦于其珠托传的开头处又重复了这种授记(请参阅普拉特<Prat>，一九八二年,第9页）。

大家也把《噶嘉德谢堆巴》[9]的第一种文集归于了娘若。其先世的一种历史就被归于了这部文集的第一卷，而这一历史可能是他本人应其儿子与夫人、弟子"总管"曲吉俄色和其他亲近弟子们的要求而叙述的[10]。一段简单的题跋（第211页）指出,该故事是由总管曲吉俄色（Čhos-kyi'o-d-zer）向上娘地的索南僧格介绍的，通过此人又向文献的编纂者——卫地的瑜伽行者米居多吉作了介绍。其它的文风本身也证明，娘若不可能为其作者。最后一次转生就是娘若本人的转世，其相当详细的传记已被人作了阐述，但他的青年时代以及他接受教义的大师们却仅仅被简单提及。他在二

十五岁之前（一一四八或一一六〇年）曾向惹夏掘藏师请教[11]。

“后来，我向一名叫作珠托（所有遗教和掘藏的大师）请求举行灌顶以及请他传授噶嘉的教义与真言，这是修成真言的方法。我还向他请教吉卓（?）的许多论证法。至于徒杰钦保（大悲），据松赞的传说（也就是《嘛呢宝训集》的故事核心）和我要求喇嘛所作的多次发愿，他如同推翻一个装满水的罐子一般地赐给了我，他还向我传播了许多宝藏经文的对话”[12]。

如果说这一段从未提及珠托可能有过的苯教活动的简短文字具有一定的价值，也就是说对于把珠托的生平定于十七世纪中叶（在娘若之后仅仅有两代人的时代）、并使人确信他确实是松赞干布有关莲花生传说的拥有者的话，确实值得一读。

这两种资料已由管译师（'Gos Locava）在《青史》（写于1476—1478年）中证实[13]。在他有关观世音的一章中，管译师仅仅把《嘛呢宝训集》中有关论证部分的发掘归于了珠托，他一方面把这一部分传给了若喜饶俄（Rog Çes-rab'od）、另一方面又传给了娘若。但在有关若喜饶俄传记的几页文字中，提到了此人“从珠托额珠手中获得了大悲的三段有关其生平的经文”[14]。与珠托的这次会晤大约在若喜饶俄（一一六六～一二四四年）二十岁的时候，因而也就是一一八四（阿里斯的考证）和一一八六年之间。

相反，大家在仁达林巴(Ratna glin·pa,一四〇三——一四七八年）的《大伏藏经》中未能找到对珠托的任何记载。这后一个人虽然长篇大论地分析了《嘛呢宝训集》和

《松赞干布的遗教》（《柱间史》）[15]，却又仅仅作为前一部经文的掘藏师而提到了娘若。对仁达林巴的十九部《掘藏经法》的阅读也可能会对此处于珠托的遗漏提供一种解释，这是否是由于仁达林巴把他视为苯教徒了呢？！无论如何，管译师基本上是于同一时代把《嘛呢宝训集》发掘者的资格赋予他的事实证明了在其身份问题上未曾取得一致看法。

到了下一个世纪，巴俄祖拉陈瓦（一五〇三——一五六五）于其书有关宁玛巴的章节中转录了在他作了概述的有关他们各自的口传法和授记中宣布的掘藏师名表，这些掘藏师中当然也包括珠托额珠。后来，在娘若的传记中，他在娘若接受了许多教义的大师中仅仅提到了萨迦巴和宁玛巴，但当他再回头论述《噶嘉》经和观世音的生平故事时却并非如此，娘若从观世音那里获得了口授传义[16]。

如果说五世达赖喇嘛最终同意了被普遍接受的观点，那末他却响应了在有关珠托于《嘛呢宝训集》发掘中的确切作用问题上的这些含糊不清之处，同时也对把经文第一部分《大史》（《历史广论》）的发掘归于珠托的作法提出了某些怀疑。事实上，他于其《秘籍》中长篇地详细论述了他接受的《嘛呢宝训集》的秘传方式[17]。他利用这一机会介绍了该经文集的沿革发展，同时也指出了松赞干布的教义的不同组成部分、赞普伏藏的地点、莲花生的掘藏、向赤松德赞出示并于其后把它重新藏起来的方式。他接着又提到：

“那位叫作珠托额珠的瑜伽行者曾被徒杰钦保（Thugs-rǰe Čhen-po大悲）挑选为弟子，他在人世间生活了约三百岁，从北大殿的马头明王脚下‘请出’（也就是掘藏）有关

论证的长经文，他将此赐给了香巴拉麦朵（相当于赤松德赞）的化身，这就是《领主娘氏之伏藏》。领主本人又从马头明王脚下掘得了王诺的长经文。卫翼的拉萨大师萨迦俄（Çā-kya'od，又叫作萨迦藏卜）从夜叉（增长天）的小佛殿中掘出了部分经文，如《格巴恩雄》（《俱舍论》的对应经文）等。这样一来，对于这一大批经文来说，虽然共有三名掘藏师，要说其中最重要者，那就是珠托额珠。因此，我于此提出于与《嘛呢宝训集》有关的一切问题，我对于其他两名掘藏师的宗教教义的经文将不再重写任何内容”[18]。

后来，五世达赖喇嘛又描述了《嘛呢宝训集》的内容。当他讲到经文集中的《大史》时，描述了《嘛呢宝训集》的内容。他指出：

“虽然《大史》（历史）很可能是化身萨巴俄的一种掘藏，但大家现在应该把他视为珠托额珠的一种掘藏。根据其发掘地点来判断，我猜测这是真实可能的”[19]。

连同下述史料，大家触及到了一种不同的文学体裁，这就是有关掘藏师的简单传记集的体裁，以《百余名掘藏师传》或者简称《百余名掘藏师》，这些掘藏师从佛教后弘期一开始直到作者著书立说的时代相继行事。这些传记形成了一部独立的著作，或者仅仅是某部有关教理史的一种更为全面的阐述。大家在这一领域中远未能掌握所有必要的文献，目前只有其名字留传给了我们[20]。这就部分地解释了结论的不可靠性。

我迄今所知的最古老的这类著作就是《向百名伏藏师的祈愿》，由强达扎西多杰（Byaṅ-bdag bkra-Çis，一五五〇？——一六〇二年）著，它是以引入由扎布伦的一名教祖

噶玛米居日王杰于一六五〇年左右写成的注释文引文的形成而传给我们的[21]。珠托于其中在有关娘若生平的问题上首次被简单地提及。

此人"从幼年时代起便以徒杰钦保（大悲）为守护神、并且确实在幻觉中遇见了他。此外，他遇到了伏藏师珠托额珠，在他从此人那里获得大悲的经文和噶玛传统中的《噶嘉经》的经教以及完整度礼之后，便从事对它们的修持……莲花生亲自出现于他面前、并授予了他揭示其伏藏的使命"[22]。

稍后不远处，其名字又出现在被突出的《向绛达祈愿》的诗节中，也就是出现在特别与《噶嘉经》有联系的掘藏师中。其中极其简短的注释仅仅宣布说：

"珠托额珠'请'来了无数经文，诸如他从拉萨的马头明王供像脚下取掘得的《嘛呢宝训集》和《马头明王莲花大灌顶》等"[23]。

十九世纪之前所写的经文都未流传到我们今天。下一个阶段就是昆浦（一八一三——一八九九年）在《百名掘藏师传》中发现了一种简单摘要的对应文，而他们的同代人之一昆藏聂敦伦央（Kun-bzan Nes-don Klon，生于一八一四年）于一八八二年于其宁玛巴的历史《宝贝晶石》中写了有关掘藏师生平的一章。

普拉特于一九八二年全文翻译了由昆浦为珠托所写的传记、并在注释中提供了娘若传中的有关段落[24]。我于此仅仅重新提及其基本轮廓：作为大译师大日如来（毗卢遮那）的转世化身珠托诞生于藏地。他的外貌是密教徒的一种形象。他共活了三百岁，被奉为长寿持明的占有者[25]。娘若

向他介绍了自己是怎样掌握了《噶嘉经》的掘藏传说，珠托则亲自告诉他说自己是怎样掌握与掘藏传说有关的噶玛传说的《严密经》的。他将这种传说传给了娘若，此人又将两大思潮融为一体。珠托也向他提供了一些宝藏目录以及他取自拉萨的徒杰钦保（大悲）的五卷经文。他这样作的同时又说："你为其主。"昆浦仅仅指出，珠托在藏地的类乌齐发掘到了大量经文（因而这些经文就相当于遗教中的授记），然后又将其传记的剩余部分用于《嘛呢宝训集》的掘藏，使用了与五世达赖喇嘛相同的名词术语[26]。他在于其文开头翻译的一句话中、以把珠托比定为索敦而结束了这条传记。最后，在其著作之末的年代总结中，他把珠托确定在第二个甲子纪年，也就是在一〇八七——一一四六年之间[27]。

"珠托额珠诞生于藏地。他在人世间共停留了三百岁。他于其生命的晚年（后半生）从藏地的类乌齐发掘出了《忿怒马头明王经》（很可能是上文提到的《马头明王莲花大灌顶》），同时还从拉萨北大殿的马头明王供像的脚下发掘出了《嘛呢宝训集》的大部分经文。他也是娘氏领主的喇嘛。

在该文中没有任何把钦则考证为苯教徒的踪迹。相反，在稍后的几页文字中，钦则通过一种秘册（所接受教义的概要）对此所作的抄本而以第二手资料引证了《百名苯教掘藏师的宝藏的发现史》，它是由苯教徒贡卓巴（Kun-grol-P-a)写成的。对此文的考证提出了某些大家将于下文看到的问题。大家在对此所作的引文中发现了与在昆浦的《百名苯教掘藏师的宝藏的发现史》中相同的把苯教掘藏师与佛教掘藏师等同起来的作法。其中特别提及：

"有关珠托额珠的问题，他在苯教传说中以则（索）教

额珠之名而著称，他是南达扎路恭的转世化身。他从孔廷寺的大日如来供像之后的空洞中'清'出了《大圆满密咒三部》，从守门神马头明王像的心脏处取出了《大圆满顶上经》[30]"。

但在对这部苯教著作的引文作结论时，钦则提出了一种略有不同的看法，它在他有关上文比定的真正观点中使自己处于了期待之中：

"在诸如苯教徒桑结林巴的《祈寿——毗卢遮那招引咒》和贡卓扎巴（Kun-grol grags-pa）的《风脉空行密库》等苯教掘藏中，有许多佛教内容。全面来看，其中确实有许多只使用苯教术语、而事实上明显是佛教内容的经文。至于最终是否知道它们的确如此，由于任何人都很难决断，所以大家觉得最好是在一段时间内仍将这个问题留作悬案（也就是说暂时不表态）"[31]。

在我所掌握的知识的现状下，我不可能决定昆浦的《掘藏百藏》是否早于钦则的《名号经》（至今尚未作出断代）。由于将这两位大师联系起来的纽带、以及钦则以补充和澄清昆浦的史料[32]而最终监制了《掘藏百藏》的写作，因此、这个问题就显得次要了。当涉及到《宝贝晶石》时情况则不同了。它使用了与昆浦的史料略有部分差异的资料，丝毫没有提及苯教和佛教掘藏师之间的统一性。我们应该知道，如果1882年（但确实是在白玛观、而不是在康地）写作的作者知道昆浦的著作、而又有意地摒弃其考证，那就会加强我们的某些结论。

在采纳绛达[33]的《向百部伏藏祈愿》的伏藏师之顺序时，他在娘若的传记中首先提到了此人与珠托的会晤："他

会见了伏藏师珠托、并从他那里听到了（收到了）徒杰钦保的经文”等[34]。当他写到有关珠托的专段论述时，便以引证一种未经考证的史料而开始——可能就是沙隆寺掌握密典之法座白玛旺杰的《众藏师传记珍珠》，并指出它的主要史料来源是在《莲花生遗教》中预言的古代伏藏师[33]。

“有关珠托额珠的问题：他（？）说他很早就出现了；由于他在人世间居住了六百年，在他年满六百岁的那一年，掘出伏藏、并将其宗教教义传给八名大自在者[35]。所以他圆寂了。在《秘籍恒河之流》中，五世达赖喇嘛指出他共活了三百岁，我认为这很可能是正确的。他‘请’来了《嘛呢宝训集》中的绝大部分经文，由法王松赞干布用文字写成的徒杰钦保（大悲）的经文集，松赞干布向具有善业和天命的那些需要皈依的众生传授它们。他从经文集中发现了《嘉言宝库》。他还发现了被伏藏在大昭寺北大殿马头明王脚下的论证集、王诰集和经文。他从类乌齐发掘出了《马头明王莲花大经教》的文集”[36]。

大家还发现，除了有关其长寿的一种异文之处，于此未发现新资料。

如果大家总结一下大部分史料的互相一致性，那就可以说珠托诞生于藏地（娘若具体解释说他诞生于拉托地区的聂氏家族），他掘得了大量伏藏，尤其是有关马头明王的秘密形象——莲花旺钦的经文；他发掘出了《嘛呢宝训集》的许多部分，从而他被认为是该经文的主要掘藏师；他也是《噶嘉》经文的口承秘传传统的占有者；其弟子是娘若和若般嘉饶俄，这就完全可以把他生活的时代断代为十二世纪中叶。但大家已经指出了在这些人物身上飘荡的疑云、以及被归于

他的那些掘藏经中的异文。大家归于他的长寿事实上是随心所欲的。对于十二世纪的一位作为观世音的最神奇的教义之一的创始人、大师来说，他那传记资料的不确切性是令人震惊的。甚至他的名字本身也似乎为一个化名或匿名——珠托额珠（成就——成就者），以至于大家初次接触时不知道是应该把“珠托”理解作其名字的组成部分、还是一种修饰形容词（称号）“成就者”[37]。最后，深入探讨只会更多地突出这个人物那含糊不清的面目，大家有时甚至怀疑他是否真实存在过。

2.《嘛呢宝训集》中的苯教

为了试回答与我们本处有关的问题的第二种尝试，是通过珠托的掘藏而探讨大家是否可于其中找到佛教内容；如果确实如此的话，那还要研究论述苯教的方式。然而，除了其发掘被归于了他的《嘛呢宝训集》的某些组成部分之外，他的其它掘藏均未流传给我们。由于大家都流传说娘若把口承秘传和《噶嘉经》的传统结合为一体了，所以大家也未掌握珠托的秘传文本。因此，现在只保留下来了《嘛呢宝训集》、以及由相继的掘藏师们修改强加给它的所有剩余部分。

我们的调查在这个问题上也显得成果不大。其中明确地、或含糊地记载有苯教的很少几页文字都载于松赞干布的传记中了，而将它们纳入到文集中的作法“要晚于十四世纪”[38]。霍夫曼（Hoffmann）已经摘录出了载第一部传记中的简短段落；有关第一位赞普的血统；修造大昭寺的计划；通过苯教徒、谜歌和史诗说唱艺人的办法使臣民皈依佛教，因为这些办法“适用于普通人”；由赞普在大昭寺的不同地点伏藏佛教经文、法术仪轨书、苯教仪轨书、珍宝物以及

王诰文献[39]。有一个类似却又稍长一些的段落（未由霍夫曼捡出）出现在松赞的第二部传记（《经历——二十一事》）中，载第18章，其中认为“作为一名转世化身的赞普在整个吐蕃确立了佛教”。正如在第一部传记的相应段落中一样，赞普令班智达和译师们译制了许多经文，由他本人传授，吞米桑布扎以文字而记下了由赞普陈述的宗教经文。

文中接着又提到：“对于普通人来说也如此，为了使阿含经教义变得更为容易被他们接受，他布讲了诸如《苏吉尼玛》那样的说唱故事；为了使人理解辩证法教义，他又布讲了谜歌。他从象雄请来了苯教徒象雄拉丹木，让他把一名叫作阿洼南色的人教化成苯教徒，让他们为病人举行占卜、向神佛赎罪、举行苯教仪轨和打击魔鬼等。由于苯教幻网（于魔鬼的脚下放置的模拟像）是彼此之间互相传授的，所以它们传播开了，而且对于男人、女人和病人等所有人都有益”[40]。

如果说这段文字由于一些可以使人更好地理解说唱艺人、苯教徒和谜歌手行为的相似性而具有意义，那末稍后不久（我们再重复一次，对于苯教徒及其仪轨书均如此）它似乎是受到了十四世纪的《遗教》中相似段落的影响启示、而不是直接没取自一种苯教背景。这段文字需要根据“混合”掘藏师们之更为广阔的视野来研究，它将是另外一部著作的内容。我们于此仅仅指出，苯教的这种拼合由于它在布教仪轨方面的用途而长期存在，一直到昆浦、钦则、米庞……大家根据我们现在所研究的视野而可能会从这段文字中得出的唯一结论是其作者也出现在这些掘藏师的谱系中。由于把同一部经书的不同掘藏师联系起来的血统与关系，如果认为自

珠托开始的《嘛呢宝训集》的所有掘藏师在对待苯教的问题上至少是没有成见的，那也不算冒险[41]。

至于由珠托掘藏的《嘛呢宝训集》的部分，如《大史》（《历史广论》，有关论证的文集。），大家可以从中得到的唯一结论是它们都充满了大圆满教派的教法[42]，但却发现不了苯教的任何踪迹。特别是《大史》的第17和18章：前者是有关大圆满真言起源的，向扎氏国王的启示；后者是有关自动出现的观世音像历史的。这一章文字之末叙述了通过噶饶多（dGa′—rab）而把教义与真言传给三名青年的过程。他向第三个青年人（婆罗门僧的儿子）传授了《发掘伏藏之传承》[43]。一种类似的标题也出现在索敦的掘藏中，就如同是《大圆满密咒三部》[44]的一篇附录文，我认为从中找到了佛教徒和苯教徒互相一致的一种证据。但在文献中遇到同一个标题、以及由洛本旦增南达木对此所作的解释却迫使人放弃了这种思路。我认为[45]，在《嘛呢宝训集》中遇到这个标题的事实没有多大意义，因为大家在大圆满派中发现了许多《发掘伏藏之传承》一类的经文，在宁玛巴中如同在苯教中都一概如此。这里是指由大师们以柳叶刀放血的形式来净化在其弟子们的修持期间出现的各种障碍而施教的一个种类，这些障碍均出自他们的本性和羯磨。

因此，大家可以在已经汇集的传记资料中再补充说明珠托是一名大圆满派信徒。但在已经浏览过的全部佛教文献中，唯有昆浦把他考证为苯教徒索敦，《嘛呢宝训集》未提及他与苯教有任何明显的内部联系。因此，大家可以思忖其诞生与教育均为苯教徒的昆浦[46]同时也属于“兼收并蓄”者，即他是否曾向苯教借鉴这种比定！所以，我们也必须转向这

种比定，研究一番大家对于索敦额珠及其掘藏的全部所知。

二、苯教史料

珠托认为，苯教史料比佛教同类史料更丰富和具体得多。但它们于此被列举的年代顺序同样也是相对的，在其中数种的断代问题上仍笼罩着一片疑云。它们大部分都是稿本著作，但在文字拼写方面也有大量的不同之处（暂不讲是错误之处），从而使对它们的阅读并非始终都很容易。

1.索敦的传记

在从十四世纪起所撰写的苯教历史著作中，掘藏师都是根据其发掘地点而分类的，索敦（bžod-ston）的传记就这样被分在了“洛扎玛”（lHo—brag—ma）（洛扎的掘藏）一类中了，此参照了他从事其活动的地点。但大家还掌握有一些他早期的传记资料，其中之一作为独立史料，其他则载于其核心是由索敦的掘藏形成的文集本身之中。

若无桑木丹·噶尔美的努力，索敦最古老的传记很可能会始终不为人所知，它确实被刊布于《苯教史资料》中了。刊布登于玛敦喜饶僧格的独本（第14篇文献）之后、而又从行文上与之分开，刊布者将两种文献混合于其目录中：《落到索敦琐南扎巴手中的玛敦喜饶僧格的文本》。噶尔美在对该刊本分析时指出，第322～324页被索敦的一篇传记占据，由索敦琐南扎巴（Bžod—ston bsod—nams grags—pa）撰写[47]。事实上，该文包括有一篇简短的题跋：“由索敦琐扎撰写的传记完”[48]。然而，我们完全能够考证出其作者来，在《顶上大经》的承传中已经提到了其作者，它是该

文集中的第一篇经文，我们于下文再来论述它。索敦的后裔也于其中被简单地提及了，其儿子是门朗扎，此人的儿子是索敦琐南扎，后者的儿子是索敦扎西则[49]。这样一来，正是索敦的孙子本人撰写了我们于本处所提供的译文的传记：

"唉呀呀！我跪着赞扬普贤菩萨，他的性格是大乐，具有无生之身，没有活动，酷似空间。我跪着赞扬额珠扎的化身，他具有一种自其前世以来得以净化的善业，直观性也理解了无生之性。我将于此撰写喇嘛索敦额珠扎的传记，他是象雄的敦迴徒钦和额利曲达仁的化身[50]。

由于过去的誓愿（菩萨愿）和作为众生（善亲）的次要善缘集中在一起了，所以他就诞生在那里，也就是说诞生于洛扎的衮浦（'Guṅ—phu）。由父亲宗（索）敦扎本和母亲拉坚芒生下一个叫作宗敦额珠扎。后来，他从其父学习一直变成了诸如章玛之本那样的学者[51]。他从喇嘛珠钦学习北方宝藏的苯教（羌苯）教义，也就是格乌巴和俱舍论的教义[52]。在瓦尚章（Va—chaṅ braṅ）（扎）浦，由于为一个哑巴起名贡钦雍仲扎(Gom—Čhen g·yuṅ—druṅ gras)，所以他赋予了他一种弟子——管家的角色，由此人负担几名僧侣的生活。他在这个时代突然产生了如下的想法："虽然存在着许多心经的苯教教义[53]，如扎乌巴（俱舍论）。如果有一种比这一切更为深奥、和使人仅仅在一世中就会获得佛陀地的苯教教义呢？"

有一次，一只会讲人话的黑鸟出现在天空并且说道："有一种大圆满教派的苯教法会使人在一世中便获得佛陀地"。其哑巴仆人在其不会说话的舌头舒展开之后传说："在六论和诛灭之中，大家是这样的……"。[54]但索敦仍

然有些怀疑。经过一段时间，当他获得了色界女王的一种授记之后[55]，他便决定去发掘向他泄露的宝藏。他于是便骑着一匹白色母马，在贡钦库恰的陪同下前往孔廷[56]。在把马交给寺主之后，他发掘出了装满一件密教徒袈裟的宝藏。但当他于次日上午检查这一切的时候，却发现它们却都是佛教经文，他感到了很悲哀。但当他向色界女王作祈愿时，她授记说已经显示出的苯教经文藏于比这些佛教经文更靠西部（或上部）一些的地方。他第二天清晨就去发掘这些经文，在发掘到的经文中有四种和六种真言。（续……[57]其中有大圆满派的玛绛（dMar—pyaṅ）部经文[58]、赤松德赞的被称为"拜钦"的马鞍、其镶金的黄铜绊索、把手（spar—Čhaṅ？）等。这些财宝过去是由利曲达仁（'or—ston dB-añ—phyugs—grags）和赤松德赞共同伏藏起来的，他们于龙年秋季最后一个月的十五日从洛扎重顶寺的大日如来供像背后取出了它[59]。

后来，他在三年间对这些经文严守秘密，然后又对它们作了仔细研究。当他理解了其它所有经文时，都未能理解《密意轮》[60]。当色界女王亲自给予他"许多"教诲之后，他才理解了此经。由于当时其父对弟子们说："我的儿子正在检核数卷黄纸，你们是否要去向他索求呢？"弟子们于是便去询问他，索敦回答说："现在，三年已过去了。我拥有某种教理。"他抄写出了《六经》。由于他对此作了解释，羊卓的一名叫作乌鲁赤嘉（'U—ru khri—skyabs）的瑜伽行者的智慧的无动之中自我解脱。此外，在最早获得解脱的弟子中，于上部有甲哲洼本赤（bya—byal—ba'Bum—k-ri），在雅砻有汤东多尔（Thañ—stondo，额尔），在羊

卓有汉地喇嘛觉德（Ɣo—ldo）。他向觉德传授了大圆满派教法的坞绛部以及稿本。他有诸如这些人和其他人那样的许多弟子。由于他是一个具有双运（对自已和对其他人）的人，所以这就是一位化身的标志。喇嘛大宝尊前索敦后来确立了施教和静修的教理，大圆满教理从他开始便如同日月光芒的照射一般发展起来了。

这样一来，由于为未来的几代人写传的原因，所以这位喇嘛的传记（宝藏的概要）以及在三时中积累的所有功德都要作为大圆满的本质（普贤菩萨）而被回归。索敦琐扎的著作写完了。吉祥！善哉！

如果大家接受索敦的苯教年谱（发掘于一〇八八或一一〇〇年），那末大家就可以认为该文应断代为十二世纪。这部传记是由其孙子写成的，相对更为接近事实，大家看不到怀疑其真实性的原因，尤其是对于索敦的诞生地点及其父母的名字等问题更为如此。然而，较晚期的传记正是在这些观点上表现出了其歧意。如果说故事本身的整体往往是比较具体的话，那末它们也具有一种非常令人注目的稳定性。

发挥得最详细的传记载《顶上大经》的第一种文献中[61]，它属于《喇嘛密传世系传》（同一个承传世系相继出现的喇嘛们的传记）体裁一类。据噶尔美认为[62]，这部《心部密续》并不是一种掘藏，而是一部晚期的作品，其作者是苯吉洛德（Bon—žig blo—bde）。大家从其它地方未能获知此人的任何情况。第二卷第20篇文献中的传承世系具体说明了其出生地及其姓名：杰绒、约敦洛德。他在《顶上大经》的传世中无疑是扮演了一种重要角色。当在组成该文集的各篇文献之末指出一种传承世系时，其中所引证的最后

一个名字往往都是苯吉洛德。然而，大家觉得很难认为他是《心部密续》的作者，虽然大家确实于其中发现了把他描述为一名可以制造奇特成果的成就者的传记（第94—95页）。他在芒甫（肯定是在洛扎）建造了一座寺庙，自己在那里布教。有关他的一段专门记载的文字是这样结束的："他有许多成就的标志，但我于此却不以大加发挥的方式来记述这一切"。接着又是该世系四位大师的名字(详见下文不远处)。此处，此文以独立的一部分而告结束。这就是《对喇嘛传承史的特殊解译》（第96—100页），我认为它主要涉及到了作者的两名大师，在世系谱中紧接着写于其名字之前。这种假设已经由第11篇文献（第1卷）的传承世系所证实，其中将上述两位大师古鲁允丹僧格和让卓喇嘛坚参直接写于简单地自称为"我"的作者之前，但他在其它地方又提供了其名字"象雄曲陈坚参（Čhul—khrims rgyal mchal）"，同时也指出他另外还接受了这种教义的秘密承传。我认为他既是这部文集现有形式的编纂者，又是《心部密续》的作者。对于这后一部著作来说，他无疑记录下了其大师之一的语录（或者是使用了由洛德先前辑成的一种文集），因为整部《心部密续》都显得如同是一种引文，文中遍是"他说"（采用尊称的形式gsuṅs）这类的话，而又未提名道姓地指出这些话的作者。无论如何，所有这些人物都令人遗憾地不为现代苯教徒们所熟知，所以大家无法为此文作具体断代。大家仅仅可以断定苯吉洛德是继索敦之后的只有师徒相传的特殊承传的第六位持有者[63]。这样一来，就把他置于了索敦之后约六代人的时代，也就是第十三世作者。因此，这里是指一部晚期的文献。最后，《心部密续》的史料显得似乎是

该文集中的另外一篇经文《见地总义》(《见地提要》)[64]。噶尔美指出了两种文献之间的相似性[65]。事实上，《见地总义》具有某些差异，因为在确定了自起源以来的承传世系之后，它又与最终落到觉德的一种特殊的“小利”历史相联系起来了[66]，并最终被改造为佛教，正如大家即将看到的那样。这就是为什么它发挥了觉德的生平及其与索敦相会的记述，而没有拓展后者的生平记述。此文显得很古老，因为其世系只到觉德后裔们的历史为止（继他之后三代人），其中没有提到该教徒传到佛教中的情况。为了不使本文过份冗长，我们于下文将根据《心部密续》而翻译的索敦传来仅仅指出《见地总义》中的歧异之处[67]。

《洛扎掘藏的传承》

向引领坠入生死轮回中的众生的喇嘛顶礼。有关《洛扎掘藏》（《洛扎玛》）的传承问题，共有两种：普通传承和特殊传承。接着是对自苯身普贤菩萨直到利曲达仁，之承传的概述，后者把这一切都传给了索敦，这是通过三心荼伽女（也就是夏热玛松，色界女王的三种形态）而传承的，利曲达仁把这些经藏的守护权委托给了三心荼伽女。当荼伽女们把这种传承交给喇嘛利曲达仁的化身神王[68]索敦时，他从重顶寺庙掘走了宝藏。

这位化身神王索敦诞生于芒塘的杰伦(gTam—Çul)[69]，它是洛扎的一条河谷。其氏族为索氏。大家都说。其父叫作索敦扎松，是一名苯教学者和一名好王爷。他的一个幼弟神王索敦出生于兔年。有人认为。他诞生时出现了大量的声音、光芒和征兆，他从童年时代起就表现得智慧过人。当他年长十三—十五岁时，大家又传说他从师嘉敦赤噶尔贝

学习格乌巴和《俱舍论》[70]。当他年长十二—十八岁之间时，他从师鲁恰·瓦尔托（sru—cha'Bar—thog）[71]在上娘地的达夏尔学习因明学。他向南登若囊（gÑan—theñ re—ñam）请教《南登掘藏》[72]的苯教教义。在向其父请教了《章额玛》（Drañ—ña—ma）[73]的教义、并经过数年之后，当他仍在坚持修持时，许多荼伽女自上而来地出现在他面前。她们有时对他作恶，有时又对他说"听我们的话"，有时又对他说"你即将死亡"。大家并未将这一切与一种欢乐或不快的思想联系起来，而是仅仅声称他连同"落入其手掌中的思想"（这就是说极其泰然镇定的思想）而留在了那里。他有一名弟子——总管叫作雍仲扎，荼伽女们降落到他身上（附身于他）、并使他讲话[74]。他说："神王！我们将给予您一种功德"。但索敦丝毫未作回答，既不说"我愿意"，又不说"我不愿意"。

又一天，她们又重新与其弟子——总管进行了一场争论，神王仍未被战败。荼伽女们感到了愉快，在操纵弟子讲话时说了这样一番话："既然你是一个很幸运的人，那末我们就应该给予你一种功德吗？你会变成教理之主吗？你会实现全部泰然安宁的处境吗？"他于是便回答说："我将变成教理之主。我也会实现全部泰然安宁的处境（应理解作："我希望能实现……"），我应该请求一种苯教的成就"。他又问道："它在芒塘"，有时又说"它在唐曲"；有时也说"在扎囊"，或者是说在"贡布"[75]。但始终没有肯定的断言。

接着又过了一段时间之后，当大神王居住在赤桑浦时，色界女王以三姊妹的外形[76]亲自前来。他看到了她们，她

们也向他作出了一种授记："难道我们将给你这个幸运的人一种苯教之成就吗？这本来是应该给予其他人的一种特殊的成就"[77]。由于他回答说："我应该要求这种成就"，所以荼伽女们说："从带有十五个小门的十五个洞的中间那个洞中取它吧！这些门位于洛扎的重顶寺的大日如来供像之后。像寺山门面向西方。法器管理人是当曲的一名僧侣。你于一个龙年掘走这种宝藏吧！于该年秋季的最后一个月掘走它，于该月十五日掘藏[78]！你要在三年间对此严加保密"。神王又重新询问荼伽女："于一个龙年秋季最后一个月的十五日掘出它、并对此保密有什么理由？"荼伽女们回答说！"在于一个龙年掘藏的问题上，那是因为这种珍贵的教理将会变得非常受尊重，就如同蛟龙翻滚出如同霹雳的声音似地响彻云霄。在有关十五日夜间的问题上，那是由于这种教理将如同一轮满月一般发展。由于所有果树上的果实都于秋季的最后一个月成熟一样，那些修持大圆满法的人也会成熟，他们将会成佛。在有关三年中将对此保守机密的问题上，那是因为你对此保守秘密很快就会修成果，如果你不对此保守机密，那末果就会消逝。所以，对此保守秘密是很重要的"。他接着又重新说："管理寺院法器的人很可能不会给我钥匙"。她们回答说："他会把钥匙给你的。我们将举行一次有效的祈愿"。

他对此感到非常欢欣，于是立即前往巡视寺庙。他说完全如同女神们对他所描述的那样。管理寺院法器的人，是当曲的一名象（象宗）的僧侣，神王将他叫到了一边、并对他说："我需要从寺院内部取出一种宝藏，所以你应该把钥匙给我。至于我这一方面，我将送给你一份礼物"。另外一个

人回答说："来当曲吧！我们共同谈一下！"他们到达当曲。在送给寺院法器管理人一匹骏马之后，此人便告诉他说将把钥匙送给他。他于是便要求鲁本吉夏[79]作为仆从而陪同他："由于我要取出一种宝藏，所以你应该来帮助我。我将送给你一份礼物"。另外一个人回答说："你将送给我什么礼物？"索敦回答说："或者是我把一半藏宝送给你。但如果我们不把它取出来，那末你什么也不会得到。或者是我送给你一些财宝，或者是我赐给你神通力。"另一方回答说："我不想要财富，我也不想要宝藏，我想要神通力。作为神通力，我想要作为你我守护神陈拉玛女神授予的那一些。"在毫无例外地赋予他女神的所有神通力之后，龙年秋季最后一个月的十一日，他便携带鲁苯吉夏作为仆役而出发了。十五日，他们到达了重顶寺，在从法器管理人那里取得钥匙之后，于黄昏时打开了寺院山门。藏宝的门锁发出了可怕的响声和嘈杂声，这是由神鬼制造的巨大奇迹是因为寺院中的宝藏师不满所致。因此他从中出来并四处观察，在村庄中没有任何人叫或犬吠。返回内部之后，当他上锁的时候，嘈杂声又如同先前一教产生了，它们喊叫："抓住！杀死！"。神王向荼伽女讲了如下一段话："如果您们不满意，而制造了这样的嘈杂声和可怕的响声，那末我就不取宝藏了"。当他讲完这些话之后，又整理了一种掘藏、并作祈愿，鬼神的干扰也就自动消失了，该地区又恢复了平静。

后来，当他打开洞门的时候，发现了一大堆经卷。他带上这些卷子前往重顶·哇尔吉夏塘日苏尔（地名？）。当到达一片山崖之下时，他检查了经卷，它们都是佛经。这些抄经都是《般若婆罗蜜多经》的经文。上师说："既然荼伽女

们都预言说我将得到苯教经文，那末我还需要到其它地方去查看一下”。当他把经卷包在一块柔软的布中之后，便将它们藏于一片岩石之下大水无法触及它们的地方。他想到："如果我找不到苯教经文，那末我就应该'请'。（掘）走这一些"[80]。他派仆人去告诉寺院管理法器的人说："今天晚上给一盏灯"。仆人对寺院管理法器的人说："拿一盏灯来"。于是当他在夜间前往寺庙去时，那里有一盏很好的灯。当他打开宝库的十五扇门的上部三扇门的中门时，清楚地看到了三界。后来，当他查看稿本时，由于它们都是苯教经文，所以他感到很高兴。

他并未考虑到天已亮了。他当时说道："现在该怎么办呢？"[81]仆人说："我有办法"。在爬上了大日如来供像之上、并以腰带作所一条绳索之后，他又让神王攀了上去、并把他安置在宝藏之上。仆人留在门后。大家声称，这一天有三、四个人前去视察寺庙（这段译文不太可靠）。寺院法器管理人说："白天不能留在这里，现在必须离去。如果所有僧侣都发现了您的存在那末您就会被杀死，我也可能被杀死！"他对此毫不理会。夜幕又降临了，他在点亮一盏灯之后便出去检查书目标题。这样一来，在把它们毫无例外地全部取出来以发掘其中的大量财宝时，助手对他说："带走它们吧！"神王回答说："对于荼伽女送给我的经，我都把它们请出来。由于她们未对我说要带走财宝，所以我将不带走。甚至收藏经卷的金盒子，她们也不允许我带走。作为个人拥有、而带走它们是很危险的"。但当神王尚未发现时，仆人在取走一一小片水晶（经书的包皮？据说共有一对）、之后便离去了。

后来，在确信这是一些苯教经文之后，他们便于凌晨重新离去。由于他们遇到了一些正在浇地的人，所以大师就从噶康（?）地区逃走了。他当时不知道仆人到哪里去了，过了一段时间之后便听到了如此的声音："快来接我"。上师于是向发出这种声音的地方走去并遇到了仆人，他们互相争论起来了（下面一段文字的译文并不可靠，特别是大家不知道是谁在讲话）。"在熟悉道路的同时，我处于狼狈不堪之中。我后来就到下部去了（我从塑像上下来了），但由于他们没有发现，所以大家进入了其寺庙……我就一直停留在那里不动。后来，我不知道那里是一棵树或者是什么，我便跳跃着离开那里了"。讲完这一切之后，他们又开始争论不休[82]。

到了此时，主仆便共同朝河谷的上部走去。当天空变蓝和黎明时，他们便到达了该地区。由于索敦在休息之后又检查经卷，所以他理解了其中的大部分内容。但他不理解《显示密意轮》[83]，因此他摆设了一大圈供品、并向荼伽女作祈愿。荼伽女们都亲自前来，在为他举行度礼（即上文所说的密意轮）之后，大家还传说她们教会他诵读此经的方法。由于神王亲自向荼伽女们请教他不懂的一切，所以荼伽女们向他解释了全部。神王聆听着，承传始终未中断。

后来，他在三年间对经文严守机密。三年过去了，他启封了语言的封印（他打破了保密）、并将此事告诉了其父亲。大家传说他向父亲出示了《除五毒的经文》[83a]。经过四年之后，父亲前往俄塘（'or—thañ）[83b]。由于他与俄敦旺浦扎（'or—ston dBañ—phyugs—grags）有过多次对话，所以神王扎松（父亲）告诉此人说其子从孔廷寺庙的

宝藏中取（掘）得了藏，因而拥有几大堆教义的稿本经文，它们会使“在路途上携带五毒和不抛弃它们的人获得佛”。

“真的吗？”另一方说道。

“真的！”

可以肯定地拥有这一切吗？”

“这是肯定的”。

俄敦旺浦扎于是便骑上一匹叫作囊巴本塘的马，在神王扎松的陪同下向南部出发，以去索求教义。神王扎松说：“不要说是我告诉你他掌握有经卷的。否则我将会有灾难”。这两个人就这样分手了，后者出发前往芒塘。

当俄敦前往工布的时候，他把自已的马匹奉献给神王、并且说：“正如您所说的那样，在掘得宝藏之后，我便掌握了叫作《除五毒之经文》的深奥教义，请考虑一下送给我这一切吧！”由于他向神王提出了这种要求，所以神王回答说：“谁告诉你说我掘得了宝藏？我未曾掘得宝藏！我没有任何这类经文”。神王未把这一切送给他。

他在山谷的上部停留了数日。继续向神王索求，而索敦仍不肯奉送给他。因此，他说：“即使没有伏藏的教义，我也要向您献上这匹马”。索敦回答说：“留下你的马吧，我不想要它”。于是他又说：“如果你拥有掘自一种宝库的教义，那就好好地想它呢！如果您没有这一切，那就没有任何事可干了”。他边说边留下其马便扬长而去，上师骑马跟上了他。上师追上他之后便对他说：“不要浪费你的马了！去作一些准备纸张和抄经师的工作吧”。另一方害怕他会变卦，于是便对他说：“我将骑上神王的马前往。由于我向你奉献了囊巴本塘，所以我就留下它了”。他返回其故乡

去了。

当两个月的光阴流逝之后，神王受到了邀请，他令人转动了苯教之轮。俄敦向他索求经文，并请教其意义，毫无例外地索求一切。这样一来，第一个向神王索求教义的人就是俄敦旺浦扎。

《心部密续》的下文是有关索敦诸弟子及其承传世系的，大家已经从中摘录出了某些内容。简而言之，其传承世系如下：

①普通承传

四大宗教儿子（弟子）：

——羊卓的俄敦两兄弟（其中就包括旺浦扎）。

——当曲（gTam—Çul）的喇嘛聂东(mNe—ston），此人在十八年间充作他的贴身侍从。

——拉托（la—stod）的夏巴本赤俄（Bya—pa'Bum khri'od）。

作为贤者僧侣的四大弟子：

——当曲的喇嘛尼敦（sNi—ston）。

——拉托的夏巴扎西俄（Bya—pa Blera—Çis）。

——恰地的尚敦南喀（žañ—ston Nam—mkha）。

——卫翼的喇嘛觉德。

他的后裔（大家已经提到了）：

——其子索敦蒙朗扎（bžod—ston sMon—lam gra-gs）。

——此人的儿子索敦琐南扎。

——此人的儿子索敦扎西则。（bzod—ston bkra—Çisr-ce）。

神王的宗教（精神）儿子：洛巴色沃（LHo—pa se—bo）。

后来的宗教（精神）儿子：扎贡喜饶瓦尔（Bra—sgo-m Çes—rab 'bar）。

②作为一种单传（独传）的特殊承传：

——索敦。

——嘉敦觉德（上引卫翼的喇嘛）

——吉波南瓦僧格（žig—po snañ—ba señ—ge），又叫作德瓦仁英（bDe—ba riñ—mo）、朵麦吉保、纳觉托僧。

——觉敦阿贝（skyo—ston sñang—dpal，可能是出自上部娘地），圆寂于一百二十岁的高龄时。

——约敦珠贝（g·yo—ston·lHun—grub dpa(　)。

——其子吉保珠扎（zig--po 'brug—sgra）。在五十岁时，他在芒伦噶尔建造了一座寺庙。

——苯吉洛德，他在芒浦建造了一座寺庙。

——其宗教（精神）儿子（和侄子）托丹雍仲仁钦，诞生于一个鼠年。

——阿阇梨索巴（bzob—pa）。

——阿阇梨曲扎伦日（cpul—bkra luñ—rigs）。

——贤禅师喜饶珠（Çes—rab grub）。

③《心部密集》作者的两位大师，他们掌握着觉德的"小承传"。

——大师雍丹僧格。

——让卓（Rañgrol 喇嘛坚参（rgyal—mchan）。

尽管它很冗长，我还是全文引证了这篇传记。因为大

家很少会发现如此兴致勃勃地反映掘藏师们活动气氛的片断。对于索敦的生平，如果其基本轮廓与其孙子的记述相比较始终如一的话，那末时间产生了其功德业绩，传说渗入到了历史中，从而使之成了一篇充满曲折性和生动性的文学作品。但在与珠托额珠的生平进行比较时，大家便会对其中丰富的资料及其明确具体性感到惊奇，特别是在有关弟子和承传世系方面更为如此，那些具体细节是不能被生造杜撰的。非常遗憾，正如大家已经讲过的那样，这些人物在索敦传之外而不为人所知，唯有晚期，可能的印证对照才使人可以更好地对它们作出断代。

然而，上文编制的弟子名表之意义在于说明当时根本不存在人头税，即如果索敦是珠托额珠或娘若尼玛俄色的话。我们已于上文指出，落到觉德身上的“小承传”最后变成了佛教。因此，我们尚需要看一下这种“小承传”的历史，其中的第一个故事也出现在《见地总义》[84]中了。在索敦掘得宝藏之后，“他向所有人传授了《苯教密咒广中略三部》的文献，但他却不向任何人出示这部《顶上大经》”。

在卫地的一个叫作嘉岱（rGya—lde）的地区，被称为赤噶尔的嘉氏家族的喇嘛有一叫作嘉喇嘛学德的儿子，他在一般情况下都崇拜真言中的苯教，特别是充满大圆满教派。这个小青年有一位叫作嘉喇嘛赤尊的祖父，他是一个很著名的参禅师。在前往那里的途中[85]，觉德获得了瓦英（dBa-L—ma）（夏若玛松）的授记：“啊！你啊！达扎路恭的一代转世化身叫作额珠扎，是索敦拉托（bžod—ston LHa—tho，原文如此）的儿子，他从一个宝库中取出了一种可以

使人在一世间就会获得佛地的苯教经文，叫作《耳传演考教法》。由于他未向任何人出示而保存了这一切，所以你去吧！你将会成为与这些教义相联系的一种新的纽带”。

由于他在前往那里时想到了以下问题：“这是什么？”所以当他遇到索敦时便向他询问这一切，索敦说：“我有此经文，但我未向任何人出示过它”[86]。当觉德阅读索敦向他出示的十一卷经文时，在他身上立即产生了真正的智慧。他感到很满意，并向索敦奉献了他所有的二点五两黄金、他拥有的一匹驮着两驮食盐的老马和一件卫地的哔叽服装。当索敦让他抄写说法演教的经卷时……[87]，一共有四卷。

当他抄写经卷后，觉德认为：“某人可能会冒险把他们携走！”由于这非常危险[88]和他不敢完全按照他的意见而摆脱对这一切的解释。于是他说：“这是第一次小传承”。这样一来，在大传承传播中取《苯教密咒广中略三部》时，他从事了对《见地总义》的中传承，又在小传承中传播了这二者，并将它们传授给其他人。后来，由于他不敢保存这些经卷稿本，所以便把它们伏藏在了顿督拉康（伏魔神殿），喇嘛觉德圆寂于五十七岁。他有一名弟子叫作雍仲贝，此人非常赏识基础大经文（?）[89]，并携走了它们。“他出发前往那里，大家都不追随他”。

该文的末尾是有关觉德后裔们为了寻求这些经文而历尽的艰辛。其中根本不涉及佛教徒的问题。因此，仅仅是在苯教的历史著作中才指出了传统的“转变”。我们于此将要研究的正是这些著作。

在这些著作中，最古老的是帕尊当杰桑布（spa—bcun bstan—rgal bzaṅ—po）的《教法论》，但它的断代却存

在着一些我无法解决的问题。其作者被记录在《象雄耳传历史》传承中的《嘉言宝库》中了。噶尔美于其译文的一条注释中指出，他是《象雄耳传历史——传法上师大传》的作者，而据《苯教大事年表》记载，他与珠嘉瓦雍仲（Bru—rgyal—bag•Yuñ—druñ，一二四二——二九〇年）是同时代的人[90]。噶尔美于其《苯教著作目录》[91]中又重复了有关这些基本著作的题跋所包含的资料，并断定了其撰写的时代，即木鸡年，也就是一二八五年或一三四五年。由于这些时代与末尾的大事年表不相符(第767—768页)、后者是根据阿阇梨坚参贝的计算法(?)所确定的，他得出的时间为公元一四八七年。然而，这一年是一个阴火羊年而不是阴木鸡年。最近的阴木鸡年是一四六五年和一五二五年，大家似乎仅仅得出了两个都可能成立的时间。此外，帕敦当嘉桑布也出现在《顶上大经》的传播世系之一中。这是一种从师父唯一弟子的一种特殊承传（秘传）[92]。是一种很奇怪的承传，直接从索敦过渡到了朱古雍丹僧格（yon—tan señ—ge），大家已经看到他是继索敦之后的承传世系牒中的第一位占有者。因此，我们应该假设认为他获得了此文的直接启示。继他之后，该世系传到了卓贡西巴维吉（'Gro—mgon ci—par vir—ži，原文如此），我试图将此人看作是鼓动帕尊撰写其《教法论》的人吉尊塔维吉。后来，该世系又传到大化身持明帕当嘉桑布（spa·—bsTan—rgyal bzañ—Po）手里了。继他之后，该世系又传到了喀珠德列桑布（mkhas—grub bDe—legs bzan—po），然后便是象雄曲秦坚参。后者是该文集中其它经文的抄经师，我提议将此人视为其修纂者，无疑也是《心部密续》的作者。如果确实如此，那末帕尊的

著作就早于可以被断代为十六世纪的《心部密续》。

从此文的角度来看，如果提出下述事实，那也并非是毫无意义的：帕尊出现在有关《全面灌顶度礼——王家之法》的一种训诲文的承传世系中，大家将会在宁玛巴中发现该书，它是被列入到佛教中的“小传”的一种需要讲的书。它是用这样一些术语表达的：

“口头小传：由于觉德把它传授给了聂琼瓦（gÑag Čh-uñ—ba）[94]，此人又把它传给曲敦吉保（Čhog—ston ži-g—po，曾是佛教徒），后者在未改变苯教经文的情况下修持它。其弟子切敦尊扎则（LČe—ston gzuñs—gras）把它改造成了佛教经文，并将之定名为《大圆满心要》，然后又把它传给阿保侬保，后者又作为“嗉金”而把它奉献给苏恰尊”[95]。

这样一来，甚至是当涉到一种与佛教徒共同分享的传统时，并不是索敦向他们传授这一切的，娘若也未出现在接受这种传统的弟子之列。

除了我们很快即将讲到的贡卓扎巴之外，后来的苯教作者（他们的历史著作现在已广为人知）仅仅重复了前人的史料[96]。这里是指夏甲扎西坚参（Çar—rja bkra—Çis rgya-l—mchan），他在《嘉言宝库》中有关《洛扎玛》[97]的段落是从一九二二年起开始记载的，正如我们前文所讲的那样，主要是依靠了帕尊的《教法论》，并包括了一些引自《见地总义》中的材料，此还涉及到了贝丹曲秦，他的《苯教教法史》是于一九七〇年在印度写成的，但于每位掘藏师只使用了数行文字。他有关索敦的传记[98]仅仅综述了前人的史料。这两位前人中的任何一位都丝毫没有提及把索敦考

证为珠托的问题。然而！所有这二个人都非常清楚地知道昆浦的著作。夏甲扎西坚赞参与了由把苯教掘藏纳入到《掘藏大宝》中而挑起的辩论。更为有意义的是贝丹曲秦于一九六四年写成了一部佛教史，读起来很清楚，非常简短地论述这些伏藏师传[99]的一章仅仅为昆浦的《众伏藏师传记》的摘要，它于第85页中提到昆浦书为其主要史料来源。他在这个问题上指出，珠托额珠发掘到了苯教伏藏《苯教密咒广中略三部》等。因此，晚期苯教史料中的沉默是有意保持的。大家将会得出其整体结构中的结论。

这一切都倾向于证明，对苯教和佛教伏藏师的考证都是由昆浦造成的，即使大家在18世纪的另外一名苯教作家贡卓扎巴的著作中没有发现同一批人也罢。据《苯教大事年表》认为，他是诞生于一七〇〇年的一位苯教徒，属于完全是综合性的“新藏”传统[100]。他处于《大圆满教诫》的承传世系之中，他的传记则由于上述原因而被纳入到这种体系的师徒直接传承中了。此文系由夏甲扎西坚参所写[101]，他在许多细节上都参阅了未流传给我们的一部作了深入发挥的传记。诸授记都宣称他是忱巴南喀的一种以贡卓扎巴、扎冲宁保（lJa'—chon sñin—po）藏之名而出现的转世化身，由此而产生了他以其中的第二个名字扎冲宁保藏而著称的原因。他在芒日（Man—ri）加入了教团，但似乎曾作为瑜伽行者而生活，跑遍了整个吐蕃中部。他被说成是一名大成就者，大家徒劳地寻找他作为伏藏的掘藏师活动的任何一点暗示，却不曾发现他做为掘藏师的活动。此外，他是一部有关佛陀基本教理源流史著作的作者，他于其中沿用了这类著作的惯用提纲方案：世界和众生的起源、佛陀降临人世间等。但他

首先依次阐述了苯教史料，然后才是佛教史料。这种论述的真正动机在最后两章（第40和41页）中暴露出来了，它于其中表明苯教和佛教具有同样的精义，书中还解释了下面一种表达方式的意义：苯教和佛教并无区别。与我们本处有关的几章文字是第17章《苯教掘藏师出现的方式》和与此相对应的有关佛教掘藏师的第18章。完全如同在类似的著作中一样，这是一组简短的传记，并指出了各个人所发掘到的宝藏。这部著作的新奇性却在于作者为把某些苯教掘藏师与佛教掘藏师等同起来时从一章到另一章中的参考资料。当大家将苯教和佛教掘藏师的名表与有关它们的段落之表述方式进行比较时，便似乎可以肯定都取材（昆浦未指出过这一切）于他在《掘藏百藏》中的考证。然而，由贡卓扎巴提出的某些考证，特别是把第一批苯教掘藏师《游方僧三人》与第一位佛教掘藏师桑结喇嘛等同起来则令人如此惊讶、以至于昆浦更喜欢对此只字不提。下面就是贡卓扎巴针对索敦和珠托所写的内容：

"索敦珠托额珠扎[102]从洛扎的大日如来供像背部发掘到了《心的依经》部的许多苯教经文，也就是具有经文和天神之声（启示？）的《大圆满密咒之部》、《大圆满顶上大经》、大小玛尔绛的完整文献[103]，女神公开传授、秘传和秘密形式的论证[104]。他从大昭寺主殿中的马头明王供像脚下发掘出来的佛教伏藏在下文不远处提到的佛经中都很明显。

"珠托额珠扎保[105]从拉萨正殿的马头明王供像脚下取出根据松赞干布教法而制订的国王教义的不同组成部分，其中包括一批经文、论证和王诰。在经文部分的《大史》中，共

有三十六章，在论证的部分，包括有导言、正文和附录仪轨书。从洛扎的孔廷寺庙中，于大日如来供像的背后和手掌中出现了宝藏，共有七十二种普通辅助仪轨书和二百三十七种净化教义。他取出苯教伏藏的方式已于上文阐述”。

在那里，又一次出现了任何佛教史料均未讲到在孔廷寺由珠托发现经文的情况。此外，我们还必须指出贡卓扎巴将这种资料纳入其中的方式：他并不使用“他从中掘出”或“他请到了”等表达方式，而是使用了“宝藏出现了”。他如同我们一样也知道珠托的弟子娘若曾从孔廷寺中掘出了《噶嘉德谢堆巴》，更具体地说是从大日如来供像的脚趾中发现的；其他的佛教掘藏师也在该寺院中发现了经文（请参阅下文有关古鲁意希琼扎〈Ye—Çes khyuñ—grags〉的情况）。此外，索敦的所有传记都一致指出，由他发掘到的第一批经文都是佛经，他后来又把它们置于原位。当我们试图设想珠托和索敦是否为同一人、和这些经文是否就是珠托在娘若发现了其存在的《噶嘉经》（这种观点在任何地方均未得到证明）时，却又觉得贡卓扎巴在提出珠托曾在孔廷寺掘得佛教经文时使用了推论的方法。

我们颇感兴趣地发现昆浦前一个世纪中所作的鉴别证实掘藏师曾在苯教和佛教两种传说中起过某种作用；同时这也确定昆浦从中汲取了内容。不过，大家无法完全接受这一切，他过份明显地试图把苯教和佛教简化到它们共有的基本内容了。大家也可能应该指出，无论是对于索敦、还是珠托，他都未提供具体的传记史料，特别是他们的诞生地，其一为洛扎，其二为藏地。这些具体资料使任何欲将其中一人考证为另一人的尝试都不大可能了。此外，近代苯教史学家们对此

文所保持的沉默及其断言，正如噶尔美所指出的那样[106]，《嘉言宝库》在昆浦扎巴的著作中未提到《佛陀教法的基本来源》，虽然他们肯定清楚地知道这一点，也更加深了对此的怀疑。我们确实应该考虑“正统”苯教徒在我们今天对待“新藏”所持的怀疑态度，它可以解释他们在此问题上所保持的沉默。

无论如何，贡卓扎巴是在苯教和佛教掘藏师之间作如此比较的唯一苯教徒，这个本来是为昆浦提出的问题反而转移到了他的身上。他是否有一种史料来源呢？是哪一种史料来源呢？大家直到现在都仍把在钦则旺布的《名号经》中征引的陀教徒贡卓巴的著作置于一旁不予理会。这种引证提出了一个双重问题，即其作者与其断代的问题。它是这样开始的：“根据被称为从贡纳处得到曼达辣的百名苯教伏藏师的历史之意义如下……”接着是把佛教师比定为苯教伏藏师，正如大家在贡卓扎巴的《佛陀教法的基本来源》中发现的那样：桑结喇嘛是《游方僧三人》、《遗教》中的库恰敦巴，也就是库恰托俄，又叫作宇妥雍丹贡布，珠托额珠就是索敦额珠等等。大家可以思忖它是否取材于我们的贡卓扎巴，它可能是由其世系的一名早期代表人物所写。但贡卓扎巴是享有这种名字中的第一个人，洛本·丹增·南达克(Lopön Tenzin NamdaR)和多兰吉(Dollanji)苯教寺院的寺主桑结丹增在这一点上都是表面性的。因此他应该就是这部《掘藏百藏》的作者，虽然其标题和行文都不为当代苯教徒们所熟知。现在剩下的是引证《名号经》的作者问题了。我与之讨论这段文字的施密特先生认为，贡林应该是指五世达赖喇嘛（一六一七—一六八二年）。但由《苯教大事年表》提供的贡卓扎巴

的诞生时间为一七〇〇年之说应作出修正，至少应将之置于一个甲子（绕迴）之前的一六四〇年才可以使之与五世达赖喇嘛的生平相吻合。初看起来，这一切显得很难令人置信，《苯教大事年表》的基本倾向是把伏藏师们的年代向前移，而不是相反朝后推。更进一步说，贡卓扎巴出现在一个其年谱要可靠得多的时代。此外，当钦则在《名号经》的其它地方讲到五世达赖喇嘛时，他又称之为坚旺林巴（rGyal-dbañ lñ a-pa）而不是贡林（虽然贡萨林巴〈Goñ-sa lña-pa〉是用于指五世达赖喇嘛的一个常用名号）；五世达赖的《秘籍》可能被称为《名号经》。最后，五世达赖喇嘛论述掘藏的《名号经》的第三和第四卷未包括上述引文[107]。《佛陀教法的基本来源》以更为果断的方式包括一种日历推算法，它最终把贡卓扎巴完全确定在五世达赖喇嘛圆寂之后了。于阴火蛇年（一〇一七年）以辛钦鲁噶的发掘而开始了苯教教理的中期传播。“后来……在阴兔年（一六八七年），人间之主第斯（桑结嘉措）撰写了其论著《白琉璃》。后来，经过十八年之后，在阴木鸡年（一七〇五年），晚期传播教理的主要人物是活佛强秋多吉（Byañ-Čhabrclo-rji这是桑结林巴的另外一个名字，即苯教徒的名字）出世。接着，在他于人间生命的四十九岁时，于被称为大鼓的水狗年（一七六六年）时，我写下了此著”[108]。因此，钦则称之为贡林的人物应生活于一七六六年和钦则的生活年代（一八二〇——一八九二年）之间，但尚需要证明他是什么人。

那种认为大家掌握有贡卓扎巴之前的一种史料的想法就这样被排除了。由于他本人于其教理史中没有引证任何这样的史料，所以那种认为把佛教掘藏师明确考证为苯教掘藏师

的作法是贡卓扎巴之所为的观点具有很大的猜测性（除非是始终都会发现一种更为古老的史料）。我们不应该忘记，如同所有掘藏师一样，无论他们是佛教徒或苯教徒，都是一种具有幻想性的作法，其诸说混合论可能会通过同化和比较的作法导致他具有人物身份的“启示”[109]。他为了这样作而掌握有一些古代的范例（大家于下文不远处将会看到一个例证）和遗教中掘藏师名表的先例。

大家将会看到，有关索敦的传记资料与珠托生平中那模糊不清的特征相比较则具有很大的明确性，它们未提供可以支持等同他们的假设的任何标志。正如大家针对珠托所作的那样，最终还必须对索敦的伏藏进行分析。

2.索敦的伏藏

出自普贤菩萨的基本经文《苯教密咒广中略三部》和为理解与修持前者而以教诲组成的《顶上大经》是大圆满派的两种文集，它们是由利曲达仁[110]写成的。此人将两种文集伏藏在孔廷寺庙中，索敦又在那里将它们发掘出来了。这两部文集都被噶尔美于一九七七年作了详细分析[111]，对其教理内容的分析是我力所不及的。我于此仅仅指出可以证明或否认索敦与珠托身份的观点。

《大圆满密咒三部》属于伏藏经文三部曲的组成部分，它们都带有《苯教密咒广中略三部》的标题，如《般若三部》、《苯教九乘三部》和《大圆满三部》。这些文集中的每一种都被以三种不同形式而声明：在上部的神域、中部的的人域和下部的龙域，由此而产生了它们的三部声明文集的共同标题[112]。其他的掘藏师分享了对于《般若三部》和《苯教九乘三部》的发现，但《大圆满密咒三部》的发掘却

被归于了索敦独自一人。我们于上文业已指出了在有关掘藏的时间问题上的内部矛盾和不同注释。对组成该文集经文之题跋的释读提供了晚期史料未曾保留下来的细节：利曲确实到处都被认为是古代经文的最后一位持有者和伏藏师，经文中带有掘藏的标记，其末尾盖有三颗印鉴等。所有经文都被用两个重迭的小圈来断句和作标点，这是宁玛巴伏藏所专有的特征，但在苯教徒中却并不多见。某些文献在伏藏之前是由利曲达仁呈送赞普（赤松德赞）和王家大相的（国王的大相囊达热路恭，据某些说法认为，索敦即为其化身）。索敦在孔廷寺的"掘藏"共持续了三天，他于此期间掘出了一些不同的文献，不仅仅取自大日如来供像的背后，而且也从其法台下、腹部、法器管理人的宝藏殿中掘得了伏藏。

在其现有版本中，这是一部混杂的文集，其中包括有真言、教理、仪轨解释、秘歌，甚至还有"对教义的合乎逻辑辨解的概述及其基本文献与注释"[113]。该文值得大家于此多费一点时间，因为它属于答辩或反驳的体裁，也就是对一个教派或一种传统攻击的答复。这是一部论战性著作，其中的教理立场或反对派们的异议都在对自己地位之根据合乎逻辑的论证消除之前而被提及。它带有一个分别用象雄语、汉语、印度语（对于形成其藏文标题之名词的逐句翻译）和吐蕃语的标题。在确定了"苯身"（相当于佛教徒中的"法身"）的定义之后，其基本内容就是色和空、主要佛陀和色、众生和佛陀的统一等，这一切不仅仅在真谛中如此，因为这是佛教和苯教的"正统"立场，而且在俗谛中也如此。本处的意义是看一下论证是针对什么对立面的。这里绝不是指佛教徒，而是指"辩证学者"，他们在总体上以"外道"[114]

之名而与瑜迦行者相对立，瑜伽行者在其精神感受而拥有一种不可能与推论相匹敌的智慧。因此，论战处于与在佛教徒中相同的观点之中，这就是在大圆满教派中对苯教或佛教不加区别地防范它已成为冲击目标。事实上，除了在开头处对于“苯身”的定义（但也完全可以被移用到大圆满宁玛何“法身”的定义上）和于末尾提到利曲达仁之外，没有任何资料能把该文与苯教联系起来。

该文集中的第一篇文献提供了一种更为令人惊讶得多的比较，这是一部真言集，叫作《真言的国王、金龟、佛心印之乘的教义根本续》。它被纳入到苯教的《甘珠尔》中了[115]，而未被纳入到《教法论》中的《苯教密咒广中略三部》和《嘉言宝库》的分析中去。据噶尔美认为，这是该文集中最主要的经文之一。然而，同一种真言也出现在《宁玛巴总续集》中了，其标题是《真言的国王、金龟、金刚乘根本续》[116]。这一发现应归功于噶尔美，他慷慨地允许我于此使用它。但除了最初的祈愿、术语（用“苯身”来指“法身”、用“雍仲之心愿”来代替“菩萨之心愿”等）和跋文之外，这两种经文字句完全相同。这里是指一部共分三十章的短篇密典，它阐述了大圆满派的教理及修持的基本原则。

苯教密典的题跋不太清楚，甚至噶尔美也认为如此。下面就一种试译文：“我是顺从其欲的青年，贪婪财富，携带五种如意宝中的主要之宝黄金，我一生中未见过此宝。我克服了许多困难，寻找大圆满派的《下续部十五论》（经部），它们是具有肯定意义的教诲之要素（法）。他与李族、木族和敦族等辛饶的喇嘛（苯教徒）协调了原文和译文的语言，我确定了该著的可靠译本。愿此文能够在心之迷惑

的三代（？）出现在吐蕃时问世。这是掘藏的三大法印。愿众生获得永世不变的佛心印之体。祝福！大德！”[117]。掘藏师的名字未被指出，但译本将掘藏归于索教（请参阅注[117]）。

佛教密典的跋文也包括大家于其中发现对苯教题跋的一种反响和甚至是一种解释的第一句话，但它不太明确，我也无法进行翻译。由于使动词bsgyur脱离的一种不大常用的标点，其下文似乎是对于苯教题跋的一种增补文："强贝介侬喇嘛（'Jam-dpal bÇes-gñen，大圆满世系中的最早印度大师之一）和我大日如来，我们协调了原本和译本的语言，在确定了原本的可靠译本之后，我们又翻译了它。后来，琼扎把它从洛扎的伏藏中掘了出来”[118]。

该掘藏师的完整名字是大师意希琼扎，正如钦则对他所作的可能没有任何错误的考证那样："他掘得了《密典之王·金龟》[119]。钦则把他置于第一个绕迥（一〇二七——一〇八六年），作为俄译师和米拉日巴同时代的人。难道他就是《青史》（第一卷，第96页）中的琼保扎巴吗？此人由于其因明学上的"古旧派"知识而名气很大，他可以与库敦贡珠雍仲（Khu-ston brcon-'grus G·Yuñ-druñ，一〇一一～一〇七五年）的弟子达布旺杰相齐名。他也为苯教徒们所熟知：《现世救主的密续》的一种授记中宣布的（但却是以一种含糊的方式）可能正是此人，敦琼徒钦于其中提到了他的十八代化身（其中就包括忽必烈！）："我的著名转世是琼保都的人，名叫扎巴，获得了圆满之果，使教法响彻长空（无处不有）”[120]。至于贡卓扎巴，他为此人专门写了一段文字（置于了佛教掘藏师意希琼扎取自拉雅（La-

Yag崖〈位于藏地〉中的掘藏）："香味而集中起来的度礼以及以其甜言蜜语为基础的语言都由他传给了接受度礼者耆那意希多西"[121]。大家已经知道了贡卓扎巴的诸说混和之特征，我希望在其它地方能说明《现世救主的密续》属于同一种思潮。

大家在《向绛达祈愿》[122]中发现了有关这名苯教徒的许多更为完整的资料，即在提到了引证作为纳南多吉堆容之化身的五名掘藏师的真正启祜的一节中，此人是莲花生最亲近的弟子之一，其名字被认为是比敦意希琼扎桑结瓦尔。这样就提供了其部族的名称"比族"，大家可以于该族中发现一些很著名的苯教掘藏师（例如，可以参阅比敦·本萨琼果恰，贡卓扎巴把他考证成了格登，其诠译文解释说：

"至于大师意希琼扎，他诞生于上娘地（娘朵），曾从事大规模行动以利益众生。他遇到了邬坚巴O－rgyan－pa活佛本人（在化现之中），相继打开了他收到了目录的那些宝藏。他从雅宁绒（g·yrag—sñiñ—rcñ）、扎玛特琼（Brag—dmar gter—khcñ）、西纳萨尔（rcibs—gnas—gsar）、扎多吉介丹（Brag—rdo—rje che—bstan，原文如此）等地"请"出了伏藏。他特别是从雅宁绒取出了《噶杰措沃拔哇》bka'—brgyad khro—bo 'bar—ba、《静猛经义必要》及其完成阶段（传授次第）；从扎玛特琼处获得了《金刚橛》的经文；从西纳萨尔的大魔母供像之后取出了一粒一名七世生婆罗门僧的金丹，这是在教理的前弘期、后弘期和中弘期时代翻译的观世音的经文[123]。他就这样以如同空间一样辽阔的方式利益众生。他在襄地（Myañ）的河谷（襄达）从扎多吉介登找到了长生甘露，并把它送给了苏尔巴[124]。苏

尔巴（zur—pa）又把他奉献给了汉地国王，并以一种无与伦比的方式利益众生。其后裔们居住在娘地，但其宗教世系分散在卫地、藏地和康地”。

《黄金龟册》未出现在上述列举的掘藏中。相反，五世达赖喇嘛于其《秘籍》中有关他在心识部中接受的大圆满派的传播部分简单地分析了《国王的密典，金龟、金刚乘的根本续》的三十章。因为他用这样一段话引证了该文的题跋：

“该密典的末尾写道：‘强贝介侬喇嘛和我大日如来用清楚易懂的语言记载下了这一切，确定了一种可靠的文本。如果思想蒙昧的三大时代之一出现在吐蕃，那就把它‘请’到这里（取出来）。经文交给了君主赞普本人（赤松德赞）。祈愿他能在思想蒙昧的三个时代之一而传播之’（引文完）。大译师大日如来把它作为伏藏而掩藏在洛扎的孔廷寺院中。大师意希琼扎和巴支大宝（SBa Çri—ratna）‘请出了’（取出了）它”[125]。

对这位巴支大宝的提及只不过是更多地增加了一个问题，因为这里不可能是指（除非是五世达赖喇嘛为其最后一位持有者的一种传说中出现了混淆）巴氏支大宝，某些人把他比定为巴赛囊（sBa gsal—snañ），也就是《拔协》的作者和赤松德赞的谋士。但本处值得注意的则是，如果由五世达赖喇嘛抄写的题跋中的第一句话酷似《宁玛巴总续集》中的开场白，那末其下文则与苯教题跋相似。此外，有关伏藏经文的地点和掘藏师的内容并不属于他抄写的题跋的组成部分，但却出自另外一种史料。最后，孔廷寺又把问题引入到了索敦。很可能是五世达赖喇嘛使用了由大宝林巴所编纂的《宁玛巴总续集》，而《黄金龟册》的题跋正如他所抄写的

那样。因此，可能是晋美林巴在18世纪刊布《宁玛巴总续》时修改了它。

为了知道剽窃出自哪一方而深入探讨使苯教徒和佛教徒对立的争执是徒劳无益的。我们为此必须首先掌握两名掘藏师的可靠年谱、并证实他们的掘藏。更为有意义的是指出，如果贡卓扎巴是把索敦考证为珠托的作俑人，那末他在这些他肯定很熟悉的参考资料中拥有另外一类可以鼓励他把这两个人物等同起来的资料，其条件是他从未把珠托比定为大师意希琼扎。因为在由此人传播的资料中，也正如在有关珠托传播的资料的问题上一样，有一些秘密传承的资料和三类题献给观世音的文献。他同时为苯教徒（至少在开始时如此）这一事实是由其氏族名称和《现世救主的密续》的授记所证实的，如果授记确实是指他的话。最后，对于佛教徒来说，我认为他在孔廷寺发现了《黄金龟册》这种事实可以导致一名苯教徒考虑他以其佛教名字出现时与索敦为同一人。但据传说认为，索敦在同一地点发现了密典。伏藏师多种名字的问题将在结论中提及。

我们尚有待于考证由索敦发掘到的第二种文集《大圆满顶上大经》为我们的调查提供的其它标记。其近代的两卷本刊本（请参阅注 111 ）补充了相当数量的相似文献，都是有关为利曲达仁或夏若玛松赎罪的，后者是伏藏的守护神。《顶上大经》与《大圆满苯教密咒广中略三部》的联系出自《见地总义》的开头处（第1卷，第12篇文献），我们于上文业已提到它了。这是由掌握着《大圆满密咒广中略三部》的传播权的利曲达仁所写的教诲，以修持和解释这些经文。这都不是注释，而是专门文献：受度仪轨书的描述、修持瑜

伽、解释专门辞汇、通过其传播史而证实传说（请参阅上文提到的《心部密续》）和重复与各种文献有关的世系。

虽然整部文集的发掘都被归于了索敦，但经过仔细阅读还可以为噶尔美一九七七年对此所作的分析以及近代版本的目录提供某些校正。特别是多种文献都被很明确地说成是觉德的掘藏，觉德正是索敦的主要弟子。第一部经文的内容是承传史《心部密续》，而第二部经文（《见地总义》，载第1卷中）已在索敦传中作了具体阐述。其它文献中的每一种所具有的意义都很大，从它们的诠释特征出发，它们为"门外汉"提供了理解大圆满派的术语、观念和修持的许多秘诀，但对它们的阐述已越出了本文的范畴。我们仅仅作出与对《黄金龟册》密典相同的意见：于苯教色彩（祈愿真言、苯教专用名词）之外，再没有任何特征把这些文献与它们在佛教大圆满派传统中的作法相区别开了。作为结束，我们将仅仅研究第2篇文献（第101—157页）以及据噶尔美认为是与之相似的第一卷第5、6、7、8篇经文（第4篇经文似乎也如此）。

第二篇经文的标题是《全面灌顶度礼，王家之法》。与噶尔美一九七七年的说法完全相反，该文的一段文字（第114页）指出，利曲达仁把它伏藏起来了。在教法的最后五百年时，由于其祈愿的法力，宝库将会开放，一名虔诚信徒将会传播它。因此，这是一部伏藏。掘藏师的名字未被提及，而仅仅是提到了由觉德开始的其世系。这是一部对《顶上大经》和《大圆满密咒三部》的灌顶教义。它可以被赐予三个级别的人（公开的、秘传的和严守秘密的传授），有时带有坛城，而有时又没有坛城。由于即将出现的众生之恶劣心情，所以大家必须对此严守机密。无愧于接受这种教义的信徒们

的品德被作了明确阐述，接着便开始真正的仪轨(第.15页)。这种仪轨包括以下组成部分：祈愿、召请普贤菩萨与其女伴以及亲近、罪孽者的忏悔、心之供品真言、赞辞等。接着阐述了成就所必须的组成因素。继对这些其结构在所有仪轨书中都共有的开场白之后，便是真正的灌顶仪轨了，以召请教义功效的降临而告结束。在举行灌顶仪轨之后，喇嘛便站起来并穿上了佩有装饰着遗骸和红色头颅的受度袈裟，他们敲击以头颅盖制成的鼓，敲击小锣和吹奏横笛。他们以西拉（si—la？）、人油和香料举行煨桑仪轨，相继促请该世系的所有喇嘛（由利曲达仁开始，直到苯吉洛德），使教义的有效性降临到祈愿者身上。当喇嘛为该世系的人举行灌顶时，同一承传世系又重新恢复了。最后，经文中还包括一组完全具有佛教外貌的真言以及被认为是出自利曲达仁之口对藏文元音和辅音字母功德的赞扬（第150—154页），但大家也可以以同样的方式在一篇佛经中发现它们。

至于次要的经文，它们也具体解释了这种宗教的某些方面：随着喇嘛的参禅而出现利曲达仁的化现（第3篇经文）、对三种修法女伴（法印）的解释（第4篇经文）、有关经教修持的教义（第5篇经文）、有关风脉灌顶的教义（第6篇经文），这种大家可以使风进入主动脉的瑜伽是《顶上大经》依靠的修持术之一。请参阅与此有关的第1卷第9、10、11卷经文），同时还可以参阅《顶上大经》（第7卷经文）中对四种经教的阐述以及五耆那的秘密训诲（第8卷经文）。

至于这些经文具有意义的原因，除了它们在结构和术语方面与一卷佛经的相似之外，还是由于《全面灌顶度礼，王家之法》也是宁玛巴中大圆满的最高度礼。我于其中发现的

第一种记载现在已知的最古老的遗教中，即由娘若尼玛俄色发掘到的《桑岭玛》(《铜洲经》)。当大日如来前往印度拜谒师利——狮子将军以获得大圆满派的教义时，师利——狮子将军在赐给他教义之前又为他举行了这种灌顶[126]。大家于十四世纪的遗教中，尤其是在列举了宁玛巴传统的不同度礼的《大臣遗教》和在重复这些度礼时赋予了它们一种更为正统表达方式的《译师遗教》中，同时，又发现了这一切[127]。对大圆满派宁玛巴文献的一种更为深入的研究很可能会提供有关可以与《全面灌顶度礼，王家之法》相比较的《顶上大经》的训诲，正如在《黄金龟册》中的情况一样，这样训诲是相同的。

最后，如果大家浏览一番在《顶上大经》的近代版本中补充的二十二种类似经文，那末正是由"班智达三人(也就是松巴强秋<Sum—pa Byañ—chul>、珠秋森<'Bru chul—señ>、切布旺曲<gČer—bu dbañ—phyug>，十二世纪)在叶尔巴(yer—pa)发现的掘藏，唯有属于索敦额珠扎巴掘藏的第二十和二十二篇经文例外"[128]。然而，苯教传统中的班智达三人（三名佛教徒，据《现世救主的密续》的一种授记认为，他们都是大日如来的转世化身）都不可否认地（其名字都相同）是佛教传说中的著名人物，以"三名掘藏师集团"之集合名称而著名，昆浦把他们置于了第五个绕迥（一二一六——一三二六年）[129]。至于作为鼓动甲热玛松(Bya—ra—magsum)，并煽动他杀死在大家修持白色辛神之果时而制造假象的敌人之畏怖仪轨书的第22篇经文，其中包括有一篇未引起噶尔美注意的简短跋文："帕卓的此宝系由库萨芒巴掘出"。这是一名佛教掘藏师的名字，他也是大日如来的转世

化身。始终是根据贡卓扎巴和昆浦的考证认为，苯教徒们称之为库恰扎俄（khu—cha zla—'od）[130]。他的掘藏发生在帕卓，其全部掘藏在苯教徒中均以《帕卓玛》（《帕卓掘藏》）而著名。大家感到非常惊奇地发现，他在一部苯教文集中是以其佛教徒的名字署名的。

大家最终可以思忖整部文集并不是由这类掘藏师们（其中包括索敦）写成的，他们都被认为是大日如来的转世化身，而大日如来本人又严格地遵循两种传统。这一切都可以解释它与佛教是相容的，也可能是混合性的。但大家不能忽视，这些经文属于大圆满派，而对于非专家人士来说，大圆满教派在苯教和宁玛巴中似乎相同。我们应该抱有希望，噶尔美对该教派起源的研究将来会有一天重新考虑索敦的掘藏和与大圆满传统相比较基本是"混合派"的掘藏师们的新奇特征。

作为这篇有时扯得远离了珠托和索敦的论文之结束语，大家是否可以如贡卓扎巴和昆浦所作的那样而得出结论认为这两个人物本为同一人呢？那些能够使人作出肯定或否定回答的论据或迹象已被逐渐地作了发挥。如果大家对此作一番总结，那就是如下的内容。

首先是有些论据倾向于这种将上述二人比定为同一人，但它们并不是最终的考证。

1.其它史料中的沉默。大家无法完全排除（所缺文献很多）贡卓扎巴曾得到过一种现在已失传的资料。佛教一方和苯教一方其它史料的沉默往往出自一种随心所欲的选择（例证颇多，大家已经看到了其中的一些）。这或是由于作者仅仅注重人物的一面，或者是为了掩饰与他自己对事态看法不相

吻合的事件与活动。

2.人物不同名字中仅有“额珠”的组成部分是共有的，由同一个人物的多种名字（这些名字一般都是在相继的度礼期间获得的）所产生的困难是人所共知的，无论所触及的文学体裁如何也一样，伏藏也不例外。在接受苯教承传教义和发掘到该教派经文的佛教掘藏师的具体情况下，他们在这种传统中接受或获得一个特殊名字也是正常现象。一个具有不容置疑价值的例证就是钦则旺布的情况，此人在《掘藏大宝》中是以弥西雍仲琼那夏之名而签署其苯教掘藏的。这就可以解释我们这些人物的不同名字了。大家在其它地方已经指出了由珠托额珠一名留下的化名印象。其封邑和居住地在洛扎的娘若（请参阅注[56]。如果他们是同时代的人，那末他可能会不遇到索敦吗？）的事实并未出现在索敦掘藏的承传世系中。

3.年谱问题：珠托生活在十二世纪下半叶一事似乎是由他于一一八四——一一八六年左右与洛喜饶俄以及娘若的会见所确定的。如果大家排除了所谓珠托活了三百或六百岁那极不严肃的假想，那末这就与为索敦掘藏的发现确定的时间不相容了。据《苯教大事年表》认为是一〇八八年，而据噶尔美认为则是一一〇〇年。但如果说《苯教大事年表》在西方是最著名的著作，那末它并不是绝无仅有者，大家已经看到（注[59]）另外一种年代推算法为同一批掘藏提供了一一一二年的时间，这就已经接近珠托的年谱了。此外，每当大家掌握有一种表面的参照点时，都会发现《苯教大事年表》将古代苯教徒或至少是苯教师们的时代提前了近一个绕迥（这是为了证明这种现象在苯教徒中的出现要早于它在宁玛巴中

的出现吗？），如果大家把这种修订也运用到索敦身上，那就会得出其发掘时代为一一四八或一一六〇年的结论，这样就使他与珠托成为同时代的人了。

另外还有一些标记对这种考证有利，但它们也不是证据。

1.索敦首先发掘到了佛教经文，从其晚期传记来看，他确实打算发掘这些经文，也就是说要使用它们并实施其教义。如果他没有发掘到苯教经文，那末苯教和佛教之间的屏障对于他（或者是对于出自他的传说）就不完全是滴水不漏的。但如果大家再将该事实置于大圆满教派的范畴之中，那末这种论据就失去了其价值。

大家尚未看出其后果的另外一种具体情节是他发掘到了曾属于赤松德赞的物品。我觉得这一切都意味着它与该赞普那按照佛教观点而形成的神话传说历史有关，这种历史故事是娘若后来在《桑岭玛》中最后定形的。我们必须从佛教观点来看，因为在从苯教方面来看同一种传说历史时，赤松德赞是一位迫害苯教的人（而且此人也以其生命而为他对苯教的迫害付出了代价），大家很难看出一名苯教掘藏师能从曾属于他的物品的发掘中得到什么荣耀。

珠托本人在有关王朝时代的这同一种传说故事内容中认为它不仅仅与松赞干布的历史（《嘛呢宝训集》）有联系，而且也与赤松德赞和莲花生的历史有关，他掌握了以不间断形式传播的莲花生的主要教义（《噶嘉经》）。在孔廷发现了它们的苯教文本、并发展了松赞干布和赤松德赞传说的娘若似乎受到了这两位大师教义的影响，这就可以清楚地解释它们事实上仅仅形成了同一种教义。

2.大家在记忆中还仅仅能回忆起最终变得数目很大的掘藏具有一种佛教表象的特征。这不仅仅是由于其教理，这一点已由于不太令人充分相信而被排除，而是直至其内容表达方式也如此。

无论是支持还是否认这两名掘藏师本为同一人的作法，其论据都很脆弱。他们是根据一种对史料的诠释作出的判断，而不是以事实为基础的。但却有一种论据完全是不可否认的，它使我觉得无法把索敦考证为珠托，这就是他们的氏族名称及其出生地区。大家在这些问题上不能以由时代造成的变化和歪曲为借口，由于它们是由同时代的人向我们提供的，对于珠托来说是娘若，对于索敦来说则是他自己的孙子，所以这种简单的细节使其它所有的论据都变得无效了。

既然珠托并非索敦，那末尚需要回答在本文标题中提出的问题，即珠托额珠是否为苯教徒呢？现在所积累的资料无法使人对此作出肯定回答。然而，最后一种迹象似乎是充分可靠的。本人自称为"混合派信徒"的多吉林巴（请参阅注〔109〕）承认珠托为其前世之一（《掘藏教法》第四卷，第一四九页）。这些教义与教理的承传关系在掘藏师的同一个转世化身世系内部是如此不协调，以至于这唯一的一种资料就可以把珠托列入到那些同时发现了佛教和苯教经文，并且不公开地修持它们的人之中。

在我于今天可以指出的所有情节中，无论这些掘藏师们是佛教徒、还是苯教徒，他们都支持大圆满教派的译文。一名当代大圆满派大师南喀诺布〔131〕提供了混合论，或者更应该是互相渗透论持续下来的一种当代例证，我认为这种理论从这种传统的起源时代起就已经开始实施了。

注 释

〔1〕乔玛：《有关西藏的历史和语法的著作》，载《孟买亚洲研究学会会刊》第7卷，一九三八年，第148页。

〔2〕沃斯季里科夫（vostrikov）：一九七〇年文，第52—57页。在由沃斯季里科夫所提供的参考资料中，大家还可以根据发表的顺序而增加以下著作。巴科：《吐蕃赞普松赞干布与唐朝公主和亲考》，载《中国和佛教论文集》，布鲁塞尔一九三五年版，图齐：《西藏画卷》，罗马一九四九年版，第143—144页；麦克唐纳：《年鉴》；阿里斯，一九七九年文；卡普斯坦，一九八〇年文。

〔3〕其他曾卷入《嘛呢宝训集》之发掘的掘藏师有萨迦桑布（或萨迦俄）和拉杰格瓦本。然而，对于形成该文集的不同经文的每位掘藏师的具体地位却远未被阐述清楚。

〔4〕见该书第113—115页。有关对该文的一种综合研究，请参阅普拉特，一九八二年文，第9—21页，有关珠托额珠的一段文字已在该书第23—33页中作了翻释，其注释中提供了对西文著作的一种很完整的补充。

〔5〕见该书第115页。

〔6〕布隆多："《年鉴》第85卷，一九七六—一九七七年，第89页；第86卷，一九七七—一九七八年，第77—88页；第88卷，一九七九—一九八〇年，第122—123页；第89卷，一九八〇—一九八一年，第163—169页。

〔7〕《娘若教法史》第594页。有关大昭寺这座佛殿（一般叫作北护法神殿）的具体方位，请参阅夏格巴（Shakab-pa）：《大昭寺》第39—43页。我们必须指出，娘若并未具体说明由珠托掘得的是什么经文。

〔8〕请参阅魏礼（Wylie）：一九六二年，第129页注〔124〕。

〔9〕有关《噶嘉经》和三部《噶嘉德谢堆巴》的情况，请参阅普拉特：一九八二年文，第30—31页注〔6〕、〔7〕和〔8〕，他提供了当时所掌握的西文参考书目。

〔10〕《娘若巴本生事》第52页。

〔11〕有关可能发现过一些苯教经文的这位掘藏师，请参阅《向绛达（菩提主？）祈愿》第42和77页；昆浦《众伏藏师传记》第127—128页和130—131页；大家还可以参阅本文注〔117〕。

〔12〕《娘若巴本生事》第140—141页。我不能解释缩写词ži—rjogs一词的意义。噶尔美提出了ži—byed（我们于下文不远处即将讲到它）和大圆满教派。但是，Sgrub—thabs一词则更应以不太明确的方式来理解作“修成之法”，因为他认为在最早的大圆满教派中根本不存在仪轨书（请参阅下文不远处索敦掘藏中的灌顶仪轨书）。我得以参阅的《钦则活佛语录》证实了这种解释。

〔13〕《青史》第941—942和1006页。这几段文字已由帕里斯一九七九年文第9页使用。

〔14〕这三部文集只能是指《嘛呢宝训集》的三大组成部分：经、论证和王诰。这就代表着一种时代的错误，王诰集的发现已被归于了娘若。

〔15〕《大伏藏经》第53—56页。这种分析引起了在《嘛呢宝训集》与《噶科玛》的构成上提出了许多问题，为了以后对这两种经文及它们之间的关系进行研究必须考虑到它们。

〔16〕见巴俄祖拉陈瓦书第10卷，第256、259和260页。此处经过精简的授记与昆浦所引证的那种授记相同（帕里斯

〈Paris〉一九八二年文，第9页）。

〔17〕《秘籍》第3卷，第130—153页。这一长段文字对于分析《嘛呢宝训集》的内容同样也很重要，它已在卡波斯坦先生那篇颇有意义的论文中使用过了（卡波斯坦，一九八〇年文）。

〔18〕同上引文，第131页。这段文字同样也被翻译、并载于卡波斯坦一九八〇年文中了，但带有某些不同之处。这就是昆浦的《掘藏百藏》，它几乎是全文转引了有关珠托突出地位的句子，但却用拉杰格瓦本取代了萨迦桑布（请参阅普拉特，一九八二年文，第32—33页）。

〔19〕同上引书，第133页。卡波斯坦一九八〇年文对这段文字所作的解释并未考虑到五世达赖喇嘛的真正怀疑。然而，卡波斯坦所从事的内部分析以无可否认的方式把《大史》（《历史广论》）的发掘归于了珠托。

〔20〕例如，可以参阅于其《掘藏百藏》英文本序言中所引证的昆浦的史料、《宝贝晶石》的史料来源或者甚至是五世达赖喇嘛于其著作中引证的大量秘籍。

〔21〕《向绛达祈愿》，其英文序言中重复了原书题跋中的资料。有关作为阿里班钦之转世化身的强达扎西托杰（B-yañ—bdag bkra—Çis Stobs—rgyal），有关五世达赖喇嘛的授记以及后者对于他的高度崇拜情况，请参阅达尔杰（Dargyay）一九七七年文，第160、173和173页；有关此人的传记，请参阅昆浦的《掘藏百藏》第351—353页。

〔22〕《向绛达祈愿》第18—19页。

〔23〕同上引书，第56和57页。

〔24〕请参阅上文注〔4〕。《掘藏百藏》第113—115页有关珠托的情况，第132页有关娘若的传记。

〔25〕才意仁增（Che—yig'jin），他在宁玛巴和古代

苯教经文中基本相当于ŋ意诺珠。我们是否应该把他比定为苯教学者忱巴南喀呢？此人也掌握有一种长寿明，共活了六百岁（正如下文不远处有关珠托的一种史料所认为的那样），"混合"派掘藏师们的传统与他有关（请参阅布隆多：《年鉴》第88卷，一九七九—一九八〇年，第121—122页。

〔26〕他具体指出了松赞干布在大昭寺伏藏《嘛呢宝训集》不同经文的地点：北大殿（大悲殿）中马头明王的供像、增长天龙供像的左大腿下。此外，他认为被牵涉到掘藏中的第三位掘藏师是拉杰格瓦本（LHa—rje dGe—ba'bum）、而不是萨迦俄。但这个问题涉及到了《嘛呢宝训集》的历史，于此无法进行深入研究。

〔27〕《掘藏百藏》第548页。

〔28〕《名号经》第217页。我希望于此表达我对格纳·施密特（Gene Smith）的谢意，他提醒我注意此文，并且以一种极大的慷慨精神让我参阅了他的个人笔记。

〔29〕《名号经》第409页。

〔30〕同上引书，第418页。有关掘藏的这些地点和这些经文，请参阅下文不远处有关索敦的传记。

〔31〕同上引书，第419—420页。桑结林巴和贡卓扎巴是两名属于"新藏"传统的苯教掘藏师，"新藏"是自十八世纪起发展起来（请参阅噶尔美，一九七二年，第185和191页），并且完全是混合性的。我们于下文不远处将要提及贡卓扎巴以及苯教史料。昆浦把贡卓扎巴的《风脉空竹密库》的仪轨书收入到《掘藏大宝》中了。

〔32〕《掘藏百藏》第560页。

〔33〕《宝贝晶石》第114页。

〔34〕同上引书，第118页。

〔35〕这一尊号只能适用于大自在者娘若尼玛俄色。该尊

号又由其长子和世系的继承人大自在者卓瓦贡布所享有，后来被纳入到由珠托到娘若的承传中时是否作了推论呢？请参阅《向绛达祈愿》第24页有关娘若世系的论述：先是其长子（他未享有该尊号），然后是相继的八名大自在者。

〔36〕《宝贝晶石》第137—138页。他发表的正是这种传记，葛尊桑布的《辞典》第3卷第310页正是选择了它，而不是其最常见的史料，即昆浦或通过堆容活佛的《宁玛巴教派史》而引证的昆浦之资料。该经文确实将珠托的传记纳入到其著作中去。葛尊桑布补充了个人所写的一篇简单的注释：“如果大家研究一下众人之所说和他将其掘藏送给娘若的事实，那就会清楚地看到他也是生活在十二世纪的人”。

〔37〕大家看到了某些文献以轨范师额珠（如《嘛呢宝训集》第4卷，第327页）、瑜伽行者和掘藏师之名而提到过他，这就迫使人考虑珠托确实是其名字的一个组成部分”。

〔38〕麦克唐纳：《年鉴》，第532页。

〔39〕霍夫曼，1950年，文献第361页。

〔40〕《嘛呢宝训集》第5卷，282—283页。其中的苯教大师名字都不大为人所知。

〔41〕有关娘若的问题，在《桑岭玛》中缺少苯教是令人惊奇的。

〔42〕卡波斯坦口头证实了《嘛呢宝训集》中的大圆满派色彩。

〔43〕见布隆多：《年鉴》第86卷，一九七七——一九七八年，第82页。有关甲氏国王，见噶尔美一九八一年文。

〔44〕噶尔美：一九七二年文，第316页。

〔45〕这是我一九八二年四月在多兰吉一座苯教寺院中居住的一段时间内搜集到的资料。

〔46〕施密特：一九七〇年文，第28—29页。

〔47〕噶尔美，一九七七年文第116页和一九七五年文第562页注〔2〕。我应该感谢桑木丹·噶尔美，他不仅仅使我获悉了此文，而且还在该著作中经常帮助我，他帮助我确定了某些史料及其解释的地点、方法。他于此应该受到感谢。

〔48〕《史料》第324页。

〔49〕《顶上大经》第91页。

〔50〕敦迥徒钦是象雄的大圣贤之一。额利曲达仁是属于二十名苯教学者组成部分的一名藏族人，他生活在忱巴南喀时代。有关这两名大师的情况，请参阅噶尔美一九七二年文（到处可见）。遗教中记载说，利曲达仁受到赤松德赞的邀请以翻译苯教经文。在晚期的苯教经文中，敦迥徒钦不再作为宗教的“前世”而出现，仅仅留下利曲达仁如此了。

〔51〕噶尔美一九七五年文，第562页注〔27〕认为这里是指《真言书》，大家于此名之下可以辩认出忱杰尊巴的伏藏，其中就包括《金钥》。我觉得很难在时代上把《金钥》追溯得如此古老，但这个问题过份复杂而无法于此讨论。

〔52〕《格乌巴》是苯教大圆满派的基本哲学著作，它是最早的苯教掘藏之一。因为据《苯教大事年表》记载，它是于一〇一七年由辛钦鲁噶发掘到的。请参阅噶尔美一九七二文第51页注〔8〕和一九七七年文第99页。

mJod就如同在佛教徒中一样系指阿毗达磨（论藏），请参阅噶尔美一九七二年文，第139页以下。

Gru—Čhen很可能应改正为Biu—čhen，请参阅噶尔美一九七二年文，第139—140页，有关性相(其中包括论藏)在珠族世系中的传播问题。如果大家接受将宗教的掘藏置于一〇八八年的《苯教大事纪年》之年谱，那末珠钦似乎就是珠钦雍仲喇嘛，也就是雅如苯萨卡的创建人。据《苯教大事纪年》认为，他诞生于一〇四〇年（噶尔美，一九七二年文，

第139页注〔1〕)。

〔53〕这是大圆满派的一个分支。

〔54〕它是《苯教密咒广中略三部》的两个组成部分，也是由索敦发掘到的一种预言授记。

〔55〕这里是指"色界女王"，也就是世界最初母亲的另外一种形式。大家可以特别参阅噶尔美一九七二年文，第9—10页注〔6〕。

〔56〕孔廷寺系指洛扎拉康。请参阅费拉丽一九五八年文，第57页、注〔373〕和第137页；该寺庙属于边律的组成部分。其中的主要供像是大日如来的巨大塑像（恰恰就是索敦发现经文的供像处）。娘若也是从该寺庙中掘出了《噶嘉德谢堆巴》。有关娘若在洛扎的住所和封地问题，请参阅同上引书。

〔57〕接着是对几种心经和几种续的列举，它们分别相当于噶尔美一九七七年文第101—102页中的6、45、28、46和28条标题（第六种标题付阙如），它们都是《苯教密咒广中略三部》的组成部分。

〔58〕同上引书，噶尔美一九七七年文第101页。

〔59〕虽然索敦被认为是同时发掘到了《苯教密咒广中略三部》和《顶上大经》，但大家于这些经文集内部又发现了一些不同的时间：《顶上大经》第1卷，第445页：土阳蛇年，也就是一〇八八、一一四八或一二〇八年；《苯教密咒广中略三部》第171页（噶尔美文第102页）是铁蛇年，也就是一一〇〇、一一六〇年或一二二〇年；噶尔美一九七七年文第102页指出了由《苯教大事纪年》选择的时间：土蛇年，也就是一〇八八年；《苯教大事纪年》中的另外一个时间是水蛇年，也就是一一一二年。

〔60〕噶尔美：一九七七年文，第102页。《苯教密咒广中略三部》的第47篇经文，这是由索敦掘得的最后一部

伏藏。

〔61〕见《顶上大经》第1卷，第1--100页（《心部密续》的摘要）。

〔62〕噶尔美一九七七年文，第101—104页。

〔63〕《心部密续》第91—96页。

〔64〕《顶上大经》第1卷，第12篇经文。

〔65〕噶尔美一九七七年文，第103页："第12篇经文与第一篇的内容。涉及到了宗教承传世系"。该文没有人"署名"，噶尔美认为它不是一部伏藏。但该文集的刊布者们于目录的标题前写上了"伏藏"。噶尔美指出了（同上引书，第104页）苯教徒内部在该文集中的哪些经文是伏藏还是非伏藏的问题上挑起的争论。在有《见地总义》的问题，有一种因素可能会使人相信那种认为这是一部伏藏的思想。其中指出（第447页），因为不敢保留稿本，而把它藏在了伏魔神殿（未能考证清楚的地点）。但后来在有关从伏藏处把它们掘出来的人的问题上却未被丝毫提及。

〔66〕这很可能就会解释其标题：《教理承传简要》。

〔67〕《心部密续》第75—90页。该文的开头部分是有关一直到利曲达仁的神秘承传之内容的。这里是指《苯教密咒广中略三部》，因为利曲达仁是《顶上大经》的作者。

〔68〕我们应指出其尊号为"神王"（拉杰），索敦是否为一名医生呢？《见地总义》第446页指出他是纳木达若路恭。

〔69〕此名未经考证。它很可能是苯吉洛德建寺的山谷。洛德在一一相传世系中的前身是吉保珠扎，他同样也在该山谷中修建了一座寺庙，这就是芒伦扎噶尔（第93页）。

〔70〕请参阅注〔52〕。在第一部传记中，大师是珠钦。我未能考证出这位嘉敦赤噶尔贝（rGya—ston khri—mkhar

dpal)。难道他就是觉德的父亲吗？请参阅在上文提到的《见地总义》中的觉德的生平。

〔71〕此名无考。索敦的掘藏之一以逻辑方法证明了大圆满派观点的有效性。噶尔美一九七七年文第142页是基本文献及其注释。它也被纳入到《苯教密咒广中略三部》中了。见噶尔美一九七七年文，第101页，第42号文献（见下文不远处）。

〔72〕请参阅噶尔美一九七二年文，第153—154页。这位掘藏师的经文也以《协扎玛》（《水晶崖经》，据《苯教大事纪年》记载，其掘藏发生于一〇六七年）之名而著称，娘登若囊（gÑan—'thanre—Ñan）死于麻风病，因为他把某些文献改造成了佛教经文。他那非常丰富的掘藏共被分为九类。在为活人而举行仪轨的第一类经文中，便有一种叫作《长有发达角的驯鹿》的仪轨书，在所有佛教文献中引证和描述的正是这种仪轨书。这类佛教文献主要是遗教，但当它是指抨击苯教修持法及其带血的祭祀时，也包括米拉日巴的道歌。我们今天尚存在的一部以此命名的仪轨书丝毫不包括这类内容。我在其它地方还将会谈论这个问题。

〔73〕请参阅注〔51〕。

〔74〕第一部传记比较清楚，该弟子是哑巴。

〔75〕这就是第一部传记中索敦的诞生地。所有这些地点都应该位于洛扎。有关当曲的问题，请参阅费拉丽（Ferrari）一九五八年书，第135页注〔351〕。

〔76〕这就是空行母德丹（bDe—ldan），又叫作甲热玛松，即宝藏的女保护神。

〔77〕本处是暗示两种承传：共道次第和不共法。

〔78〕《见地总义》第445页：土阳蛇年秋中间一个月的第十五日，请参阅注〔59〕。不仅仅在从一部到另外一部文集间会有时间上的差异，甚至在同一部文集内也如此，这就清

楚地证明了其年谱之未定特征。

〔79〕在第一部传记中叫作贡钦库察（sGom—chen khu—chab）。

〔80〕对于最为古老的掘藏师来说，大家经常述说他们发掘到了一些佛教伏藏，或者是佛教徒发掘到了苯教经文。一般来说，他们都将这些经文送给了一位“教友”，根据情况不同而或为苯教徒，或为佛教徒。我仅仅在有关索敦的情况中才发现记载有这种在找不到苯教经文时使用佛教经文的意愿。

〔81〕索敦非常害怕在白无被人发现，因为孔廷是一座苯教寺院，如果僧侣们发现苯教徒带走了经卷，那末他们就会冒险而谋害这些人。请参阅注〔93〕。

〔82〕这段未曾出现在其它传记中的文字颇为费解，很可能是保存得不好。

〔83〕请参阅注〔60〕。

〔83a〕这是上文提到的《显示密意轮》的另外一个简单标题。其完整标题载噶尔美一九七七年文，第102页注〔47〕。

〔83b〕据《心部密续》第九页记载，它位于羊卓。

〔84〕《顶上大经》第12篇经文，第445—448页。我在注释中指出了紧接着《见地总义》之教义的帕尊丹嘉桑布的《教法论》中的一些不同写法。

〔85〕《教法论》更为明确清楚一些：“当其祖父汉地喇嘛赤尊在孔廷寺内修持三昧时……”

〔86〕《教法论》补充说：“你是一个具有善业的人”。

〔87〕《顶上大经》第1卷第13篇经文，这就是利曲达仁的训诲。送去供抄写的这些经文的下文不太清楚。在《教法论》中，索敦送给他四种呈卷状的经文以供抄写。其中共有九种经文；有两种是大小《耳传密法》，三种是《普生度母》（请参阅《顶上大经》的题跋：三种不同的经文）、四种是《密

法大师阿赤喇嘛传承》。

〔88〕从此处开始，《教法论》根据一种不同的顺序概述和筹划了出自觉德的各种承传世系。

〔89〕但《教法论》却作："拉托珠族（Bru La—stod）的一名弟子"。这是解释这类文献的困难性的一个很好例证。其缀字拼写如此不稳定，以至于大家不知道哪种写法最为正确。《顶上大经》的基础文献是第二卷中的第三和第四种经文：《不了义论》和《了义论》。

〔90〕噶尔美：一九七二年文第24页注〔4〕，《大传集》已被刊布于《百藏丛刊》第78卷中了。

〔91〕噶尔美：一九七七年文，第117页。

〔92〕《顶上大经》第1卷，第6篇经文，第309—332页。

〔93〕《教法论》第743页。《洛扎玛》的故事载于第740—741页，《嘉言宝库》忠实地沿用此文。因此，我就不再提供译文了。如同在由索敦的孙子所写的传记中一样，此人的诞生地是洛扎的昆浦，但其父的名字却被写作索敦拉托。该文中增加了一种新的细节：索敦在吉噶尔加入教团，他在噶曲扎建造了一座小寺。作为掘藏的助手，他随行带去了一名聋仆人贡钦雍仲恰。在孔廷寺中有两个伏藏之处。在大日如来供像心脏处伏藏了《苯教密咒广中略三部》的《六经》，在马头明王供像的肚脐洞中藏有《耳传演考教法》，也就是《顶上大经》。他于蛇年（无论如何也是抄写者对龙年之误写）春第一个月的十五日（这里的日子和时期与由其它史料提供的时间不同）掘出了宝藏。他与孔廷寺的管理人有些争执，有人指责此人抢劫了宝藏。但当他看到此人只取走苯教经文时却最终给他放了行。接着是《苯教密咒广中略三部》的目录以及与《嘉言宝库》和该文集近代刊本相比较的不同之处。但大家可以参阅克瓦尔内1974年文。《甘珠尔》的

目录既与近代版本，又与保存在伦敦的稿本有别。在有关其编纂的问题上，无论是对于苯教掘藏还是对于佛教掘藏来说，都存在着同样的问题。

接着是索敦的教义，传到觉德的过程和此人的历史，大家于上文看到了该历史与《见地总义》相比较的不同之处。接着，该文献又描述了各种不同承传：口头小承传，这是传到了佛教徒中和在苯教徒中以始终未间断的方式保留下来的承传；口头大承传；觉德的特殊世系（酷似《见地总义》的记述）。

〔94〕《嘉言宝库》（噶尔美一九七二年文，第156页）称之为嘉敦聂琼（rGya—ston gÑag—čhuñ）。大家还可以记得，据娘若认为，聂是珠敦额珠的氏族名称。在《青史》中，有一名十一世纪末的聂琼译师（第1卷，第318页），属于希解巴的世系（第2卷，第872和911页），但这一切似乎与索敦的假定时代是不相容的。其他人物则均不大为人所熟悉。

〔95〕这里是指长者苏尔萨迦迥乃。（zur Çākya'byuñ—gnas）。《嘉言宝库》（同上）似乎是作了推论，称之为苏尔波且的萨迦迥乃，也就是说邬巴龙巴，与仁钦藏布基本是同时代的人（请参阅《青史》第1卷，第110--113页）。大家是否可以对羊邦巴的而不是邬龙巴的苏尔萨迦迥乃使用"长者"的称号呢？在文殊桑珠多吉（bsam—grub rdo—rje，一二九五——一三七六年）的传记中提到了此人（《青史》第1卷，第151页）。他在青年时代被置于当时就是一个很有名望的大学者的后一个人家中了。我没有找到有关他的其它资料。其时代相当适合。

《嘉言宝库》指出，他曾将其名字伪装成一名掘藏师多吉协巴（rDo—rje bšed—pa，不见诸苯教和佛教的传说）并

赋予已遭篡改经文的一个《密续宝灯》的标题，所有的佛教徒们仍在修持它。然而，噶尔美根据这样或那样的标题而进行寻找时却没有找到它。

〔96〕一四三九年的《苯教源流史》（见噶尔美，一九七七年文，第118页）没有提供与此有关的意义，因为它仅仅对苯教写了很简短的一段文字，其中附带地提到了最早的一批苯教掘藏师，这就是阿夏若米松和辛钦鲁噶。

〔97〕噶尔美：一九七二年文，第154—156页。

〔98〕第2卷，第201—204页。

〔99〕《教法源流史》第316—351页。

〔100〕请参阅注〔31〕。其伏藏的不完整目录已由《嘉言宝库》所提供（噶尔美，一九七二年文，第185页）。一种更为完整的目录载他自己的《佛法源流》之末。

〔101〕《密法大师阿赤〈A—khrid〉喇嘛传承》第1篇经文，第1—114页，载《关于大圆满法之身的教诲》之中，多兰吉一九七四年版。贡卓扎巴的传记载第88—93页。有关这些静修制度，见克瓦尔内一九七三年书，噶尔美一九七七年文第178—181页。

〔102〕第318页。其它的任何史料均未提供索敦这样一个名字。它们有时把"成道者"的尊号归干他，但仅仅是一个简单的品质形容词："这位成道者"。贡卓扎巴把"成道者"作为掘藏师名字的组成部分，加在了索敦与额珠之间，从而陷入了将此人考证为佛教徒的迷途。

〔103〕这些经文均属于《顶上大经》的现代版本的组成部分。

〔104〕贝莫（dBal）和甲热玛松的论证在近代版本中被增补进了《顶上大经》中了。

〔105〕第367页。大家感觉到贡卓扎巴为了使珠托的名字

与索敦一名互相吻合起来而又重新作了安排，crag—no使人联想到了该苯教徒名字结尾处的grags（相同的发音）。

〔106〕噶尔美：一九七二年文，第185页注〔7〕。

〔107〕由于我在允丹嘉错的帮助下得以研究分析了这两卷文字，所以于此谨向他表示感谢。

〔108〕第548页。一〇一七年与由《苯教大事纪年》记为辛钦鲁噶（gčen—čhen—klu—dga'，它以为此人生活在一九九六——〇三五年）的掘藏所确定的时间相吻合，但本处对于苯教史的断代与常见的作法不同。据一般的看法认为，中期传播应从布岱贡甲到赤松德赞时代，晚期的传播几乎与佛教的传播相吻合，在苯教中是以“游方僧三人”和辛钦鲁噶的掘藏开始的（请参阅在噶尔美一九七二年文第118页中对这种断代的讨论）。此外，如果“欢亮的火年”确实是指贡卓扎巴撰与其著作的时代，那末就不应该将其诞生置于一七〇〇年，而是一七一八年。至于一七〇五年，它确实是由《苯教大事纪年》为桑结林巴的诞生确定的时间。

〔109〕我打算在其它地方继续核实贡卓扎巴有关据他认为既是苯教徒、又是佛教徒的其他掘藏师的断言。这些断言之一早已经由掘藏师本人证实了，这就是对多吉林巴和苯教徒苯吉雍仲林巴的一致看法问题。请参阅《多吉林巴遗教》第4卷，第232、421、456和485页等，尤其是第233页：“当指佛教时，我就是多吉林巴；当指苯教时，我就是雍仲林巴”。

〔110〕请参阅噶尔美一九七二年文第315—316页中列举的索教掘藏目录及其分类。

〔111〕请参阅该书第100—106页。

〔112〕请参阅噶尔美一九七二年文，第15页和注〔3〕。

〔113〕第42篇经文。该文另外也发表于“总摄”一卷中。

请参阅噶尔美一九七七年文，第142—143页：基本经文已被归于普贤菩萨了，也就是向利曲达仁书进行解释者："有关和通过逻辑方法而证明大圆满理论之有效性的著作"。

〔114〕对于对立派的称呼最多见的是"您"和"你"，而又不可能确定对立面是一个集合名词或原文相当于一种特定的攻击，有一次，他被称为"带有一个肉鼻子"（象鼻子？）。大家联想到了佛教因明学大师陈那（大龙域）。

〔115〕噶尔美：一九七七年文，第100页。

〔116〕《宁玛巴全续总集》；廷布一九七五年版，第一卷，第598—628页。

〔117〕我所使用的《顶上大经》的版本错误百出。译文是根据另外一种版本（多兰吉版，无时间，第1卷，第50页）而翻译的，噶尔美向我指出了某些读法（在下文中均在括号中指出来了）。李木科敦不大为人所知。我提示将此人视为三大著名译师的名字：印度的李恰（Li—Ça）、象雄的木科（Mu—khod）（见噶尔美一九七二年文，第17页）和象雄的敦雍徒钦（同上引文，第27页），后者是由在赤松德赞统治下由忱巴南喀请到吐蕃的。《嘉言宝库》（噶尔美一九七二年文第150页，原文第308—309页）把《黄金龟册》的掘藏归于了掘藏师若恰和若扎，它属于《下密院十七论》的组成部分，而不是如同在本处一样是指掘藏师们发掘到的"十五论"。

〔118〕第628页。

〔119〕《名号经》第217页。

〔120〕《现世救主的密续》第110页。

〔121〕我未能考证出这位意希多吉，本处的译文不太可靠。见《佛陀教法的基本来源》第376页。

〔122〕《启祐》第66页，注释第76—77页。

〔123〕把传播分为三个时期的这种划分法一般是苯教的分

类法。大家有时会在宁玛巴的著作中发现它，但它却受到了"正统"佛教徒们的抨击。

〔124〕对这个人物的考证尚有待于进行。难道他就是贡卓扎巴所说的意希多吉吗？无论如何，苏尔家族似乎从一开始起（请参阅《青史》第1卷第110—113页中的邬巴龙巴〈'ug pa Luñ—pa〉传）就与苯教徒们有联系。还可以参阅注〔95〕。

〔125〕《秘籍恒河之流》第4卷、第470—471页。我应该感谢噶尔美为我提供了这条参考资料。

〔126〕《桑岭玛》第451页。

〔127〕《大臣遗教》第9章，《译师班智达遗教》第33章。

〔128〕噶尔美：一九七七年文，第105页。

〔129〕噶尔美：一九七二年文，第152—153页和第311—312页有关其掘藏的目录；昆浦：《掘藏百藏》第272—274页。据《嘉言宝库》记载，他们发现苯教伏藏可能是偶然性的，他们也可能把经文送给了一位苯教徒，后者可能于其教派内传播。米拉日巴也被列在该世系中，这似乎与由昆浦提供的时代不相吻合。在浦昆的文本中，这些掘藏师们的下场都是悲剧性的，因为他们没有完成为掘出这些伏藏而规定的仪轨。其中有一个掘藏师死亡了，另一个患了麻风病，第三个却变成了疯子。

〔103〕请参阅噶尔美：一九七二年文，第145—148页和第一篇文献第145页。它提供了昆浦的《掘藏百藏》和贡卓扎巴的《苯教源流史》。《苯教大事纪》认为他的掘藏可能发生在一〇三八年，而昆浦则认为是第二个甲子纪年（一〇八七——一四六年）中。

〔131〕《西藏文化史》，达兰萨拉一九八一年版；《藏族史宝链》，达兰萨拉一九八一年版。

参 考 书 目

1.阿里斯：《不丹，喜马拉雅王国的古代史》，沃明斯特一九七九年版。

2.布隆多：《高等实验学院第五系年鉴》，学术报告述要，巴黎版。

3.强达索德（Byan—bdag gsol—'debs）：《掘藏百藏》，大吉岭——一九七八年版。

4.五世达赖喇嘛：《五世达赖喇嘛阿旺·罗桑嘉措的秘籍》，4卷本，德里一九七一年版。

5.达尔杰：《西藏密教的起源》，德里一九七七年版。

6.管译师薰奴贝：《青史》，罗列赫译本，2卷本，加尔各答一九四九年版。

7.费拉丽：《卫藏圣迹志》，收入《罗马东方丛书》第16卷，罗马一九八五年版。

8.《苯教源流史》，由达斯刊布，加尔各答一九一五年版，后来又再版于《三种史料》中。

9.霍夫曼：《西藏苯教源流史》，科学和文学研究院，斯巴登一九五〇年版。

10.《大圆满密咒三部》，西藏苯教寺院中心，德里一九七三年版。

11.卡波斯坦：《〈嘛呢宝训集〉及吐蕃对观世音的崇拜》，载《北美西藏研究会会刊》，伯克利和新德里一九八三年版。

12.噶尔美：《〈嘉言宝库〉，西藏苯教史》，自桑木丹·噶尔美刊布的原文和译文，伦敦一九七二年版。

13.噶尔美：《〈金钥〉和与恰神孔子的对话录》，载《东方和非洲研究学院通报》第38卷，第3期，一九七五年，第562—580页。

14.噶尔美：《苯教著作目录》，东洋文库，东京一九七七年版。

15.噶尔美：《King Tsa/Dza和金刚乘》，载《石泰安纪念文集》（《中国和佛教研究论丛》第20卷专刊号），布鲁塞尔一九八〇年版。

16.《桑岭玛遗教》，娘若尼玛俄色的伏藏，载《意希措嘉传》中，大吉岭一九七二年版。

17.科尊桑布（Khe sun sangpo）：《西藏和藏传佛教传记辞典》，第3—卷4：《宁玛巴传统》，达兰萨拉一九七三年版。

18.钦则旺布：《名号经，钦则旺布全集》，第2卷，第238页；后来又发表于《钦则教法》中，列城一九七二年版（参考资料中都涉及到了它）。

19.昆浦：《众伏藏师传记》（《说库如意宝》，第1卷），西藏宁玛巴寺版，第5篇传记经文。

20.贡卓扎巴：《佛陀教法的基本来源》，载上引《三种史料》中。

21.克瓦尔内（Kvaerne）：《苯教研究，阿赤修持教理》，载《冈底斯研究》第1卷，一九七三年，第1期，第19—50页，第二期第248—332页。

22.克瓦尔内：《西藏苯教经文》，载《印度—伊朗研究学报》第46卷，一九七四年，第1期，第18—56页；第2期，第96—144页。

23.夏察·扎西坚赞(Çar—rja bkra—Çi rgyal—mchan)：《嘉言宝库》，见噶尔美一九七二年文。

24.麦克唐纳：《有关西藏历史和语言的讲座报告摘要》，载《高等实验学院第4系年鉴》，一九六八——一九六九年，第527—535页。

25.《嘛呢宝训集，松赞干布赞普的护法文集》，2卷本，哲蚌寺版。

26.《娘若教法史》，稿本A和B，《掘藏大宝》，帕罗一九七九年版。

27《宝贝晶石》，宁玛巴传统史，达尔胡西一九七六年版。

28.巴俄祖拉陈瓦：《贤者喜宴》，收入《百藏丛书》第9卷，新德里一九五九年版。

29.贝丹曲秦：《佛教教法史》、(《教法源流宝鉴》)，新德里一九七一年版。

30.贝当曲秦：《苯教史》，西藏苯教寺院中心，德里一九七二年版。

31.普拉特：《早期伏藏师传记研究》，东方大学学院，亚洲研究部，小部集第17卷，纳波利一九八二年版。

32.仁达林巴：《大伏藏经》，仁达林巴的著作选，西藏宁玛巴寺院，阿鲁纳查尔一九七三年版：《大伏藏源流明灯》第1卷，第1—215页。

33.夏格巴：《大昭寺志》，噶伦堡一九八二年版。

34.施密特：《印度—西藏文化百科全书序》，收入了《百藏丛书》第八十卷，新德里一九七〇年版，第1—87页。

35.《苯教史料集》，西藏苯教寺院中心，多兰吉一九七

二年版。

36.《现世教主的密续》，巴黎国立图书馆藏稿本，第四九三号。

37.巴尊丹嘉桑布：《教法论》，史料中的第二十二篇经文。

38.克瓦尔内：《苯教大事纪年》，藏文转写本。载《东方学报》第33卷（一九七一年），第249--282页；《苯教年谱，尼玛丹增的（苯教大事纪年）》，载《东方学报》第33卷，一九七一年，第205—248页。

39.《水晶崖秘籍》，由邬坚林巴发掘到，德格木刻本。

40.《金鬘秘籍》，邬坚大师莲花迥乃传。由桑结林巴掘藏，大吉岭一九七〇年版。

41.《有关苯教的三种史料》，西藏苯教寺院中心，德里一九七二年版。

42.沃斯季里科夫：《西藏文学史》，由阐德拉·古普塔译自俄文，载《苏联印度学丛书》第4卷：《印度研究的过去与现在》，加尔各答一九七〇年版。

43.魏礼：《（世界广说）中的西藏地理》，载《罗马东方丛刊》第25卷，罗马一九六二年版。

44.《顶上大经》，2卷本，西藏苯教寺院中心，德里一九七三年版。

45.《桑玛》，见《〈桑岭玛〉遗教》。

（译自布达佩斯1984年出版的纪念乔玛诞生200周年的《西藏和佛教研究文集》）

来生的证明：慧军的《彼世间成就》研究

〔奥地利〕恩斯特·斯坦因凯尔纳 著

褚俊杰 译

本书两卷的主要目的是刊出慧军（Prajñāsena）的《彼世间成就》（འཇིག་རྟེན་ཕ་རོལ་སྒྲུབ་པ་，paralokasiddhi）及其注疏，并且提供一份能阐发原文意义的对原文作相应注释的译文。当然，我还试图对编译过程中出现的各种问题作出解说，但其中有些问题远远超出了这个范围。我要解说的是：作者是谁的问题，该文本在文献史和宗教史上的地位问题，该文本据以划分章节的一种特殊的论述方法有何依据的问题。下面的导论就是要准备回答这些问题。不过在导论中我已经意识到，我试图阐明这一文本的传承以及它产生的根源的努力并不是完全成功的。除此之外的别的一些义务不允许我为了能完全认识这一问题的各个方面而独自在每一条走既定路线时遇到的新的研究道路上都走得很远。因此，下面的一些论断只能作为多少是有些相当依据的一种假说。特别是在“导论”第一和第三部分中关于《解深密经》（saṃdhinirmocana-sūtra）的方法论及其对我们这一文本传承的意义的写法，只不过是想就其历史关系而对所观察到的这一文本的特征作些说明的初步尝试。不仅对其背景的估计已经是一种假说，而且对所要考察的名词定义和术语我也不能

令人满意地弄明白、并表述清楚。我并没能对一切都非常详细地论证或者充分地论证，尽管如此我还是敢于报告关于这个文本在思想史领域内如何解释的想法。当我这么做的时候，我是希望这样或那样的某个思想或许对别人可能是一种激励，因为在这里涉及到的经文诠注、传教活动以及后期印度和早期西藏的教义、特别是瑜伽行派的教义这些领域内，几乎连开拓性的工作还没有人做过，还有大量的有益的工作可做。不过除了导论的这些局限性之外，我还致力于对文本以及它的注疏作出了一个清晰的解说并且看作是对刊本的补充工作。

一、关于该文本的历史地位

慧军的"来生的证明"是佛教在西藏前宏时期存留下来的两篇独立论文中的一篇[1]。因为另一本今存的著作，即法上（Dharmottara）的《彼世间成就》(Paralokasiddhi)大约要到十一世纪才被译成藏文[2]，而善藏(Śubhagubta[3])和智军(Ye shes sdes音译：意希德)的著作[4]没有得到保存，所以慧军的著作可以被看作是这类文献中现存最早的本子。

慧军（此人我认为是藏人[5]的这一著作，一方面体现着一个悠久的佛教传统，另一方面也是这一传统在西藏开始被接受的一个证明。关于因明传统在印度佛教中的发展，我已经尝试性地提出了一个粗略的历史假说[6]。按照这一假说，首先是随着学说辩护的兴起，特别是在大乘佛教徒中间，由于有必要从教理上证明获得解脱之可能性，因而正面论证来生的传统发展起来了。而这种同印度形式化的有一定规则的

辩论术的发展相同步的证明回过来一方面导致了在学理文献[7]中也采用论证法，另一方面又在讲经活动甚至在对外布道活动中也发挥着作用。

论证方法可以被看作是区分论辩术发达与否和对论辩需求程度不一的两个不同领域的标志。在这里被简称为“学理文献”的领域中，从清辩（Bhāvaviveka）开始（他已经遵循陈那〔Dignāga〕的逻辑学）其后主要是通过法称（Dharmakīrti）及其追随者的努力，一个严密的逻辑论证法（Sādhana）被建立起来了。这就是说，比量（anumāna）已被看作是认识来生现象的至为重要的手段。

与此截然不同，还有另一种证明方法，我想称之为“实际传教”的领域。讲解和传播教义的传教活动，作为佛教僧人对俗人所需做的最为重要的永无止境的工作，有着它自己的形式，虽然可以采用学问僧所得出的一些成果，但从根本本上说，总要受到听讲经的徒众及其理解能力的制约，并且受到随时加入一切适合听众的有益的教学内容的想法的支配。

几乎从早期佛教文献开始就有一些供讲经学经用的手册和汇集戒规的书籍——当然往往根据大段的上下文才能识别出这一类书。在这一类书中对讲解经文的形式方法，以及给它们划分的类别都有说明。有时还有各种讲经课程的安排。有了这样程式化的框架，僧人们在传教中就能有所依据。这里面有一个“方便善巧”（upāyakauśalya）的问题，这就是指传教僧团传教手段的高妙。教义讲解本身并不一定就与这种教学手段相适应。在大量的佛经故事中人们可以看到一种讲经活动的反映，而这些故事本身几乎直接决定了传教的成败。但这种故事文学主要的任务并不是讲解教义，它应该讲述一

些佛教所说的众生业报和反映清净佛教徒品性的具体事例[8]。再现出宣传教义的具体实践既不是教化文学的任务，亦非叙事文学的功能。的确教义的宣传是通过它们才能得到落实和实现，但如果不是直接讲教义、佛法，而是指在它的范围内发展起来的这样一些理论性教学手册，这些手册会有助于给佛法提供依据、并且会合于性理地证明佛法不是不可想像的、而是实实在在的，那末情况就完全不同了。

对于这一具体的活动来说，在那些在学理文献中已经被给出的、并且通过传教活动被传播的传统佛理题材中，在论证来生的传统形式的范围内，慧军的著作是唯一保存下来的能明显地同那种决定着传教活动方法论范畴相联系的著作，我还相信，这一类的文本数量不多绝不是偶然的。我认为这是一种宗教实践活动的传统。如果我的这一看法是正确的话，那末除了传承系统不完整外，还根本看不到这种实践会在文献中得到广泛的反映——除非有某种特别理由才这么做，就象在我们所讨论的例子中能看到的那样。

慧军著作中的论证法与《解深密经》第十品的一段文句中讲到的一种“方法论”有联系[9]，更确切地说，尤其与那一段中所讲的四“正理”（yukti）[10]的方法有关联。

《解深密经》给各种认识方法一概举例配上各种讲经内容的安排，被证明在传教讲经中肯定是有用的，甚至可以说就是人们所想的[11]。并且由于被该经典吸收而被保存下来，这种方法肯定对宗教实践有着深远的意义。我们的这份《彼世间成就》恐怕只能说是体现了在七、八世纪越来越多地讨论的新成果——也还是认识论学派的成果——特别是《解深密经》传统的方法模式方面的成果[12]。

在认识论——逻辑学派的学理著作中证明来生的论述不断增多的根本原因在于，人们必须还要从教理上去证实众生轮回的可能性，以便能确认从培养各种善德——慈悲（karuṇa）、智慧（prajñā）——的可能性、直到达到尽善尽美境界的理想却是符合实际的[13]。在西藏人初次接受和吸收佛教思想财富的时期里撰写了一部证明来生的著作，对这个问题我反倒觉得应该考虑是出于这一批人对这个题目有某种特殊的兴趣[14]。要说在佛教传入前的西藏，人们确信生存、出生和死亡的形象与观念几乎是不可能的，与此相反，我敢断定，即在佛教传入前的西藏，虽然已有关于可以与物质肉体相脱离的灵魂的观念，但这不是生死轮回的观念，不是有关现定这一轮回的原理的观念，当然也不是整个佛教特有的关于脱离物质灵魂也能存在的诸道轮回的观念。

业果报应和生死轮回是一组复杂的观念，这在印度虽然是极为普遍的观念，在那里不需要特别用讲经教学来强调，但在西藏则不能被看作是尽人皆知的。如果不考虑这一背景，那么佛教就其社会影响作用而言也可以看作是一种道德教训便难以被人接受。据此，“来生的证明”在文化和宗教的范畴里并不就是大乘救度学说所要求的不可缺少的补课任务，而首先是接受一种新鲜陌生的观念过程中所必需的补课任务[15]。

慧军的这一著作是模仿一位印度作者一部已佚的著作，即善藏（Śubhagapta）的《彼世间成就》而作[16]，并且在其主要篇章中，从《解深密经》第十品中吸收许多内容[17]，这一品对在这一时期和这一传教范围内印度和西藏僧人的传教活动有着决定性的意义。因此该书似乎可以看作是一种偿试，

即在传教中为了便于其同胞信奉新宗教的教义、真谛、而将理解那些基本的但却是陌生的一大堆概念所必需的论据汇集在一起。

二、关于本文及其注疏的作者

1.《彼世间成就》的作者

在本文中没有对其作者作任何提示。但是注疏的开始部分称：བསྟན་བཅོས་འདི་ནི་སློབ་དཔོན་ཕྲད（正字应是ཕྲཛ་——汉译者注）ཉ་སེ་ནས་མཛད་དོ།。被称为“阿阇黎慧军”的这个人，我在印度文或藏文史料中却没见过[18]。这个人有一个印度式的名字，并且被称作“阿阇黎”，这并不意味他一定就是一个印度作者。已被证明是藏族的人物也可以有一个梵名（不管拼写正确，还是有误）和“阿阇黎”的称号[19]。

由于下面所说的原因，我们找不到从语言上来判别这倒底是一部译成藏文的翻译著作，还是一部藏文原作的泾渭分明的标准。宗教性的译文和世俗的藏文原文之间在词汇和句法上有着明显的区别，而属于古藏文宗教文献和学理文献的翻译文本和藏文原文文本之间几乎没有可作比较的差异。至少在眼前这份相对来说是比较短的文本之中，没有什么明显的事例能让人据此而敢说这只能是纯粹的藏文著作。处于宗教文献发展初期阶段的藏人在撰写这类文章时看来是使用了同一种语言。这种语言来自翻译工作的语库，与内容相适应。藏人对此感到习惯，而且我们在后来佛教第二次弘传时期以后的标准古藏语里所见到的这一类文书中那种更发达的语言

在这一时期还看不到。简而言之，从语言形式来看，我们手头的这个文本也可以是某个印度文原作的译本。

现在我们作判断只能依据本文中的标准，其中人们可以区分出形式上的标准，即关于学理性撰写法的形式以及某种与内容相协调的本文结构的标准、和内容上的标准，即关于到底说了些什么的标准。下面的考察能说明什么，还不能一概而论，因为有个前提，即首先我已经对该文本有了正确的理解，其次必须能举出合适的相应文本作比较，而这点严格说来还不能做到。另一方面我们可以以此为出发点，一部处于佛教后期的印度文本是合乎一定的形式标准的，其内容是按标准的方式展开的，而且就内容来看至少在对各派见解的写法方面是不违背在该时代肯定为人们所愿意接受的一般的认识。

我认为有以下特点人们认为在七、八世纪的印度学理性文本中是不合常规的：

(1) 缺交代该书内容、写作动机和用途的"序"。只有当该书一开始就列举论敌观点（pūruvapa-kṣa前分、前宗、相当于藏文ཕྱི་རོལ་——汉译者）或者进行自方的证明（sādhana，能成、成立）时，没有上述类型"序"才会被认为是合乎情理的。而我们的这部著作一开始却是介绍所许宗义（92页上1行—92页下2行）——至少有一部分是这样，其后才是以辨难性的"分别"的形式对与自宗所许相左的见解提出反驳。

(2) 这一辨难性的分别，如同在开始部分所说的那样（92页下2行），是针对"顺世论"之类的见解的。接下去又说（92页下2行以下），这种分别是从两个方面来进行的，即通过"证成"（འཐད་པ་）和通过"比量"等来进行的。

其后的内容便与这一段表明意图的文字不相符合，因为只有“证成方法”的分别（92页下3行——95页上3行）才是真正用于反驳论敌观点的，而在其之后的“比量方式”的分别（95页3行——98页2行）只不过是通过各种认识手段（pramāṇa量）来进行的对另一世间的证明[12]。

（3）虽然如其所说，“顺世论”者否认“彼世间”和“业果和合”的存在，但这里所说的其他哲学流派并不这么做。（参看第43页⑨）从这个意义说，要作“分别”的论敌的立场是“顺世论等”学派的立场这一说法是不正确的。从“分别”的结构来看，这一说法也是错误的，因为在“分别”中，认为心由作业者（kartṛ）所生的观点首先遭到驳斥（92页下4行——93页下3行），而这种观点无论如何也不是顺世论者的观点，也不是任何别的否定“彼世间”和业报学说的学派的观点，但这指的不是任何别的对象——如正理·胜论派或数论派之类——而就是指顺世论学派。但这些观点要在第二部分中才以各种形式加以探讨（93页下第3行——94页下第4行）。

此外，在驳斥篇首提到的生起心智的几种因缘的那一段的末尾，甚至在讨论第一种因缘即“作业者”的那一段的末尾，就出现了某种结论性的论断，这一论断针锋相对地提出了自己的学说（93页下第一行及下一行）。这大概也应被看作是一种文章形式上的缺陷，请参看第44页注⑲。

总的来说，考察给人的印象是，这不是这一时期某个印度佛教论著的完备的学说体系，而更象是一种有些缺陷的尝试、一个观点介绍的汇总，尽管它模仿了印度的范本，但至少开头部分是独自完成的。

注疏中的一段评语更加深了我们的这一印象。由于注疏作者和本文作者之间的关系目前还难以确定，所以这一注疏是否能成为有力的证据还不能作进一步的评估。但从这样一个评语中可以推想，注疏者已经掌握有关的信息，故而使得他能作出这样的评语。他在第（1）条注疏中明确地说，他手头这本著作是根据传承(āgama)、根据善藏(Śubhgupta)的论著而撰写的，不是无稽臆说（རང་བཟོ་）。

既然注疏者明确强调，该书不是རང་བཟོ་（自造），而是依据传承和善藏的印度权威（ཚད་མ་正量）的著作而写，那么根据这一情况我们能得到一个特别明确的提示：注疏者认为，这是一位西藏作者的著作。因为如果这是一部印度著作的译文，那么这一断语便毫无意义了。因为在以后时代里，རང་བཟོ་这个说法也是以一种同这里一样明显的方式表示对这一著作的内容没有依据印度原著因而没有权威的责难[21]。

2.注疏的作者及其与本文的关系

最能体现注疏的特点的可以说是这样几条，（第一条注除外）：用另一些词汇概述所要注疏的本文的内容，如第（12）、（57）、（67）条，或者提出要过渡到新一段落的思想、不同的意见或者问题，如第（25），（41），（52）条，这一些注疏也可以被看作是为其他读者解释的注文。然而大量的短注和很短的注仅仅是作些语法说明或者给出一个同义词，这给人的印象就象一个讲解笔记，是别人交给本文注疏的作者的，而他为了自己能更好地理解本文便附在本文上的。最后，第（132）条注疏中ཞེད་字样或许甚至可以被看作是一种提示，即这一应该是出自其弟子手笔的讲解笔记，是当场记录下来的（参看对该条注疏的注释）。

或许可以把注疏的书写者的老师(到目前仍不知道是谁)看作是注疏的作者，他先向其弟子讲授了这一自著本文的注疏。这位讲解注释的老师肯定是位藏族学者，这一点我已经能借助一段注文作说明了，即通过第（4）条注疏[22]。

第（17）条注疏的开始部分也可以看作疏文作者是藏人的进一步的提示，这条注疏在确定本文中被称作“持顺世论等见解〔的人〕”（92页下2行）的反论者到底指谁时提到“顺世论、数论等”。在这里数论派与顺世论派相并举从历史学来说是个错误（参看第43页注9），而且这一类的说法表明其对各派见解的写法上的不确定性，而在这一时期的印度作者那里不可能会有这种不确定性。

3.证成的方法

该书总论部分对承认“彼世间”存在（92页上1行——92页下2行）各学派传承作了简要的介绍。根据这一总论，如其所说（92页2行以下），在本文的主要部分（92页下2行——98页正2行)要对否定这种存在的各派学说作“分别”(བརྟག་པར་བྱ་ parikṣanīya）。这种分别（Parī-kṣā）应以两种方式进行：“以证成”(འཐད་པ་upapatti)[23]和“比量的等方式”[24]进行。按这种方式对分别方式所作的区分决定着对本文的进一步划分。“证成方式”的分别在第一部分（92页下3行——95页上3行），第二部分是“以比量等方式”（95页上3行——98页上2行），这一部分还作了以下进一步的区分：“以比量（anumāna）方式”(95页上3行——95页下3行)、“以现量（pratyakṣa)方式”(95页上3行——95页下3行)和“圣言量”（āgama）方式”（96页上3行——98页上2行）。最后，在“以比量方式”的分别结束时还说，前面所说的“证成教授”

(འཐད་པ་བསྟན་པ་ upapttyupa-deŝe，或其他）可以理解为“比量之意“（རྗེས་སུ་དཔག་པའི་དོན་དུ་）[25]。

关于这两种分别方式及其对象，即（按“总论”所说〔92页下2行以下〕）“顺世论”等学说的追随者的这些说法与有关段落中的实际内容并不完全符合。第一部分（92页下3行——95页上3行）宣称各种敌对学说不能成立[26]。更确切地说是依据“证成”不能成立[27]，这与前面的预告是相吻合的。换句话说，放在我们面前的是篇论战性的论文，它仅仅是要以设难的方式说明，各种现有的解说——确切地说，是对众生目前心智事实的解说——是不能令人满意的[28]。在这一点上，通过这一设难而勉强得出的唯有“彼世间”存在才是解决这一问题的答案这一结论也不见得特别高明。这种设难性的结论不仅没有得到表达，而且在第二部分（95页正2行——98页上2行）还被前面所说的那种正面的论证所代替。在第二部分的三个段落的引言中都能见到བསྒྲུབ་པ་（siddhi、sādhana成立）这一词语。对论敌的学说从“以比量等方式作分别”的意义上作分析也并没有象预告的那样进行过，而真正对“彼世间”的成立（Para-lokasidhi）却进行了。

这一时期的许多学理性论著自然都这样撰写，一开始驳论敌的“宗”，然后证明自己的“宗”[29]。我们眼前的文本中值得注意的是对两种“分别”所作的区分，如第95页下第3行上的那句解释所反映的那样，作者也意识到在这种区分中第一种“分别方式”同作为第二种“分别方式”的“比量”在形式上是有共同之处的。我们可以看出，包含在由认识论——逻辑学派发展起来的证成法的思想，如果不错的话，是如何首先包含在第一种分别方法中的，而在“以比量等”的

分别中加以说明的证成法则给人以十分古老的印象。通过这一点，“以证成方法”的分别还更显出重要意义。

因此，在我看来，具有决定性意义的哲学思想要用“证成方式”的“分别”这一框架来论述，只能理解为要通过具有悠久传统的重要的“分别”活动而获得较强的传教效果，而这种“分别”活动中“证成方式”的“分别”已占据了优先的地位。而且那些一直在进行《解深密经》及其注疏系统的讲经活动的人们成了这种方法传统的继承人。

《解深密经》在该时代对从事讲解和宣传佛教的西藏僧人来说是极为重要的，这一点已经非常清楚了[30]。因为在该经的第十品中保存了一种注疏方法，这一方法虽然在其他文本中也被保存了，[31]但在契经中似乎应该更大地影响作者。在《解深密经》的方法论中，分别“法”（dharma）的四正理的方法得到了教授[32]，其中第三种正理，即“证成道理”（uPaPattisādhānayukti）在我们的这个文本中是以“以证成方式的分别”这一形式出现的。

《解深密经》第155页第23——25行（指拕莫特〔Étienne Lamotte〕刊本，Louvain—巴黎，1935。——汉译者）对“证成道理”下了如下的定义：能成立（སྒྲུབ་པ་）各自识（སོ་སོའི་ཤེས་པ་）、讲（བཤད་པ་）、说（སྨྲས་པ་）之义及善巧通达（ཞུགས་པར་ཁོང་དུ་ཆུད་པ་）之一切因、一切缘者为“由证（uPaPatti）而成（sādhāna）之道理”（yukti）[33][34]。

这种“证成正理”的任务同其他三正量的关系还通过《菩萨地》（Bodhisattvabhūmi）中对“道理极成真实”（yuktiPrasidhatattvam）的定义[ ] 而得到说明：“智所行境（即）所知实事（vastu），依一正量，（如）现量、比

量或圣言量，以善士（Sat－）、明了有道理义者之证成道理而得成就、安立，此谓道理极成真实。[36]”

关于该经以及被定义的术语，我有意依据肯定是晚期的注疏（Vyākhyāna），注疏解释说：“འཐད་པས་སྒྲུབ་པའི་རིག་པ（uPaPattiSāidhanayukti）[37]（证成道理）就是依三量，即现量、比量和圣言量之证成（འཐད་པ、uPaPatti）来教示（བསྟན་པ）成立（sādhana）分别义”。[38] 如果因为被称为“འཐད་པ་uPaPatti”的概念就是成立所依据的正量，那末这个词在这里肯定有“成立之所依、成立方式、证成”的意思[39]。这样的话，一种事实，一项实情，以及各自合适的认识方式都可以被理解为“证成”，是可以用于证明某物的。由此，我把uPaPattisādhanayukti译成“（主要）由证而成的道理”[40]。

我们这份文本中出现的语词“འཐད་པ་བསྟན་པ（第95页下3行）”译作“证成教授”，这个语词显然是འཐད་པས་སྒྲུབ་པའི་རིགས་པ的另一种形式[41]。由于对这几个词还没有其他的译法[42]能够把对瑜伽行派特别是对那些与经典有关的传统的诠注和教义学的综合含义阐发出来，所以我在这篇导论的范围内只能提供这些粗糙的假说。

最后，还进行了一项考察，其意义我还不能作全面的估计。如上所说[43]，篇首就说，这篇文章的内容是要用两种方式进行分别：“以证成方式”和“以比量等方式”（92页下2行以下）。所以在紧接着这一说明之后的本文中，提到“分别”（*Parikṣā），而其第一部分的标题是“教示证成”（*uPaPattyuPadeśa或别的），相当于这种分别方法的省略形式，全称应是uPaPattisādhanaynkti（证成道理）。

我们这份文本中将认识手段"比量、现量、圣言量同被称为"正理"（yukti）的第四种证明方法相并列的做法，在《漫游集》（carkasamhita，即印度古代一部医书——汉译者）中也能见到。该经在《经义所在品》（Sūtrasthāna）第十八节第17偈中讲到四分的分别（caturvidhāparīkṣa）[44]。由四种认识方法或手段组成：圣言教授（āpatopadeśā）、现量（pratyakṣa）、比量(anumāna)和正理。接着对这四种分别（parīkṣā）作了定义（一直到《经义所在品》第十一节第25偈），而且根据一段结语（第十一节第26偈），这些所论述的分别方式被用来讲解"后有"（punarbhava）（第十一节第27偈至第十一节第33偈）。在那里，对每一种认识方法都用例子说明，在其中的第十一节第31偈中用例子对"正理"作了说明。按这一段说明，"正理"是由许多的"觉慧"（buddhi）构成（见于第十一节第25偈），这种觉慧应当导致承许"后有"的存在。这种觉慧在《持轮授》（Cakapāṇidatta）中还被称作"寻伺"（tarka）（见《医方明灯论》〔Āyurvedadīpikā Vaidya Jādavaji rikamji 刊本，新德里1981年版〕第73页下第19行。）

已经可以确定，在《漫游集》和我们这份文本之间在划分分别（parīkṣā）方法和运用这种分别方法证明"彼世间"的存在这两个方面有着许多惊人的共同点，这一点大概不会是偶然的。但是，只有研究了这一段文字的背景文献之后，我们才能对这两个文本之间依属关系的性质作出说明。不过这两个文本的分别方法的一致性并不是彻底的。"正理"（yukti）的分别按《漫游集》的说法，是有积极的目

的的，是为了获得承许“彼世间”存在这样的结果，而我们的这个文本中“证成”（upapatti）分别的目的具有纯粹的论辩性质，分别的目的在于设难，但并不得出设难的结果。

4.关于译文

由于我们不能把它看作是一部真正的属于翻译文献的藏文著作，而看作是一部用藏文原文撰写的著作，由于它因毕竟还是模仿了印度的范本的缘故而显得行文艰涩，由于此外判断其为印度作者还是西藏作者的主要依据是对其内容和表达形式的特点所作的考察，以及最后一点，由于我毕竟还没有完全彻底地理解本文，所以，现在的这份译文只能尝试着将其表达形式和语言、内容上的逻辑尽可能地反映出来。放在方括弧中的是解释性补充。圆括弧中是依据注疏而补进去的字以及为了释义而添加的梵文术语，这些术语可以认为是依照一般的词汇注释书而添加的对应词。这些词语应当仅仅是表示这里用的是专门术语以及这一术语是什么性质。排列较高带圆括弧的阿拉伯数字表示注释，放在我要按照意义配上注释的每个字或每段话旁边。不带括弧排列较高的数字是对译文的说明。对注疏文字的说明用希腊字表示。

由于不存在一个被翻译的梵文原文本，而且又没有更多的材料，因此所有为了便于确定名词概念的含义而给出的解释性的梵文术语都是假设性的。如果这个词作为藏语词的对应词在有关的辞典中很容易查到，或者通过上下文几乎不会有模棱两可的疑义，我就不再附上梵文术语。如果不是一个单义词，我就给出藏语术语和可能性最大的合适的梵文语词。凡是我不能确定是什么梵文术语的地方，我只给出藏文语词。

注 释

〔1〕关于其他几本著作，至少是通过书名为人所知的这一类的著作，参看施泰因凯尔纳(Steinkellner)，1985。

〔2〕参看法上的《乂世间成就》(指施泰因凯尔纳刊本，1986)第12页以下；在已被考定为九世纪初成立的丹噶目录(原文作lhankar目录，下同——汉译者)(见Lalon文，第715页)中提到的译本中没有法胜的著作，这一点我已在施泰因凯尔纳、1985、第216页及下一页作了说明。

〔3〕参看施泰因凯尔纳，1985，第216页下及下一页。

〔4〕参看施泰因凯尔纳，1985，第219页。

〔5〕参看本文第二节第一个问题。

〔6〕施泰因凯尔纳，1984，第86页以下各页。

〔7〕除了至今仍被看作是独立完成的法胜的著作之外，还有一些重要著作的部分篇目是涉及这一题目的。除了业力学说和来生思想当然要占主导地位的教义学著作(如《俱舍论》〔abhidharamako′sa〕第三品)中的论述之外，下列“来生证明”著作应当被提到。

具有决定性意义提法源于法称，这是他成立佛陀为正量(pramāṇa)论述的一个部分。这一提法包含在《释量论》(pramāṇavārttika)的第二品讨论实在论的责难一段中(第34—119偈)(参看Inami1986—1987对这一段的精彩分析，在莱顿出版的博士论文中准备还要作解释)。慧藏生(prajñākaragupta)对这一段的注疏不只是对偈句内容作详实的注疏，而且还对这一题目作了进一步的划分。寂护(Śantarakṣita)的《摄真实论》(Tattvasaṅgraha)在《简别顺世论品》(《摄真实论》〔舍斯陀利(D·Śastri)刊本，1968〕第1856—

1963，参看生井(Namai)，1977)中涉及这一题目。戒莲戒(Kamalaśīla)的注疏除解释性的段落之外，还有一个篇幅很长的他自己的发挥。(参看生井，1981)。

〔8〕在我看来，在来生证明这个题目的范围里，只有源于圣猛(Ārya'sūra)的《本生鬘》(Jāta kamālā)(193，20—195,2)第二十九品的"彼世论"(paralokakathā)是著名的，在该论中，成立彼世的必要理由显然是居于第二位的(参看施泰因凯尔纳，1984，89页及下一页)。

〔9〕《解深密经》第十品，7、4，参看梶山(Kajiyama)，1984，第54—56页；开普斯泰因(Kapstein)，198？(原文如此——汉译者)，第3节。

〔10〕《解深密经》第十品，7、4、7(155,14—158,31；)又参看第15页以下各页。

〔11〕《解深密经》第十品，7、4、7，(156,6—36)。所举出教学片段仅仅是选样，而且可以推测，列出来的文本仅仅是同类全部原本书目的不完全的样本，这一书目按照其知识类别排列各项内容。这样的一份书目不只是出于禅修教学的目的或者出于纯粹的关心教义的目的而被编集起来的，而且还为了讲经说法作相应的准备的需要而编集，这点是容易理解的。由此，我认为，这一传统首先创造出一系列方法，并且把它们包括在"方法论"中，借助于这些方法，各项教义可以首先被看作是自己能理解的东西，然后，可以通过反复实践去考察它。但是当人们要把自己已经弄懂了的教义内容解释给别人时而要证明它是正确的，同样的方法仍照旧适用，只不过有一个还要传教这一不同的目标罢了。

〔12〕参看注〔7〕中提到的例子。

〔13〕参看施泰因凯尔纳1984，第90页及下一页。

〔14〕参看施泰因凯尔纳1984，第93页下一页。

〔15〕在日本接受佛教所遇到的相似的情况导致用于宣传教义的"譬喻经"(Avadāna)一类的传说故事构成日本中世纪民间故事文学("说话"〔setsuwa〕)的主体,特别是那些讲某个事例的作品,通过这些事例,业报法则得到了透彻的说明(参看Dykstra,1983)。在中国自然也是出于同样的讲经说法方面的需要,这一类的文学得到了发展。关于这一问题的概述,参看杰斯顿(Gjerston),1981。

〔16〕参看施泰因凯尔纳、1985,第216—218页。

〔17〕参看第15页。

〔18〕关于"慧军"就是"ཡེ་ཤེས་སྡེ་"("智军"音译为"益希德"——汉译者)这一人名的平时不用的很少见的还原这一可能性,我曾认为(施泰因凯尔纳,1984,第83页,及1986,第21页),以ཡེ་ཤེས་对应jñāna(智)和ཤེས་རབ་对应prajñā(慧)这两者在相应的时代里几乎是不可能互相替换或任意选用的。我现在要感谢泽尔伯(Szerb)博士先生,他指出在布顿(བུ་སྟོན་)的目录中出现过这种情况,这是在第1170条下(见西冈,1980——1983,第三部分,第59页);རྡོ་རྗེ་བདེ་ཁྲོས་ཀྱི་རྒྱུད་(vajrasukakrodhatantra金刚喜忿密续)的作者,被写作ཤེས་རབ་འབྱུང་གནས་(慧生,喜饶穷迥)。但在《甘珠尔目录》中(北京版第101号,德格版第465号)译者被写成jñānakāra(智生)(北京版第101号,第59页上第3行;可能是jñānakara的误写)。另外,在布顿同一著作第2926条下所引的旁塘(འཕང་ཐང་)目录中我找到一本《解深密经》的注疏者的名字ཤེས་རབ་སྙིང་པོ་(1)(慧藏,喜饶宁波),这人可能同一般被写成(见第600条)ཡེ་ཤེས་སྙིང་པོ་(智藏,益希宁波)的人是同一人。我同样要感谢Szerb博士,他提示我注意北京版中被认为是慧生藏(Prajñākaragupta)著的《俱所缘决定论》(Sahopalambhan

i、ṇaya)一书的卷首页。因为尽管尾跋中(北京版第5753号，第302页第2行）作者名象通常那样写成ཤེས་རབ་འབྱུང་གནས་སྦས་པ་"而在卷首页上同一人名被换成ཡེ་ཤེས་འབྱུང་གནས་སྦས་པ་（北京版，第5753号第295页下第2行：ཤྭན་ཅིག་དམིགས་པ་རིས་པ་ཡེ་ཤེས་འབྱུང་གནས་སྦས་པས་མཛད་པ་བཀུགས་"）。因此看来这样的替换或者转换并不是完全不可以的，现在只有依据丹噶目录而得出的这两本著作篇幅不同的论断可以作为否定我们这个文本的作者是智军的证据。但是目录中关于篇幅的说法毕竟不够具体，所以这种论断至今还只能是个假说，由于这一点，所以慧军就是智军的可能性不管怎么说还是不能排除的。

尽管还没有太多的证据，但袴野（N•Hakamaga）还是同意慧军就是智军的观点，（1985，第223页及注〔66〕）。也就是说，关于第98页上第2行的“尾跋”〔可是这出自另一人的手笔〔！！〕而且他依据的应该是注疏（1）中的一段话），他的意见是，书写者誊抄（原文）手稿时可能错误地把“智军”（Jñanasena）（即ཡེ་ཤེས་སྡེ་）写成了“慧军”（Prajñāsena）但他又请参看对他的观点将要作的详细论证。

如果将来这一著作可能为智军所著得到了证实，那末我们面前的这一文本只能是兰噶目录中智军名下的那本著作，由此这一著作成书于九世纪初也能得到证实。不过这样一来在早期藏文原文佛教文献中就不会再有两种这一类的“证成”作品，而我在Steinkellner1984，第221页中表述的观点也得相应的修改。

〔19〕参看西冈，1980—1983，第三部分，第115页。

〔20〕不过这里举出的内容上的不符合也是诸种证成方法的传统相融合的结果（参看第14页以后），不必看作是表达结构上的缺陷。如此就但愿这一论断能得到证实：这两种

传统在这一文本中同时出现，但这不能说明它是来自印度或源于西藏。

〔21〕例如参看范德康（Kuijp）1983，第102页。

〔22〕参看施泰因凯尔钠1984，第84页以下以及对第（4）条“注疏”的注释。

〔23〕关于我对འཐད་པ་ upapatti这一对词在上下文中的解释的依据，请参看第17页及下一页。

〔24〕འཐད་པ་དང་རྗེས་སུ་དཔག་པ་ལ་སྟོགས་པས་བརྟག་པར་བྱའོ།།（第92页下第2行及下一行）。

〔25〕གང་དུ་འཐད་པ་བསྟན་པ་དག་ཀྱང་རྗེས་སུ་དཔག་པའི་དོན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ།།（第95页下第3行）。这一句在“注疏”中是这样解释的：“证成”和“比量”这两种〔分别方法〕是总合在一起的（འཐད་པ་དང་རྗེས་སུ་དཔག་པ་གཉིས་ག་ཅིག་གི་གྲངས་སུ་བསྡུ）。

〔26〕དེ་དག་ཀྱང་འཐད་པ་མ་ཡིན་ནོ།།（第92页下第4行）。

〔27〕དེ་ལ་དང་པོ་འཐད་པའི་དབང་དུ་བྱ་ན།（第92页下第3行）。

〔28〕第19条注疏也把这一“分别”的部分解释为具有论辩的目的。

〔29〕参看前面注⑦

〔30〕在丹噶目录（作为这一目录名称的第二个字，དཀར也可以写成ཀར，因为蒙格泽·乌瑞见告，这种写法必须被看作反映词源的写法。）提到了七部注释该经的著作藏译本，其中两部译自汉文（见拉露文，第530—534页及第565、566页）。其中的一本（拉露文第531页）篇幅很久的著作，被注明是藏族学者鲁依坚赞（ཀླུའི་རྒྱལ་མཚན་龙幢）所译。收入《丹珠尔》的四部注疏（北京版第5481号、第5517号、第5535号、第5845号）中的最后一部在德格版（德格版第4358号）被注明是降曲尊楚（བྱང་ཆུབ་རྫུ་འཕྲུལ་菩提神变）所译。这个名字被认

为是赤松德赞赞普的名号（参看塞依福特·儒埃格〔Seyfort Ruegg〕1981，注57），而在他名下的著作（北京版5845，德格版4358）可以确定就是鲁依坚赞所译的注疏（Vyākhya na）的著作，这一点我在向1987年在索布伦（Sopron）召开的纪念乔玛·德·库诺斯的学术会提交的论文中已作了说明（参看施泰因凯尔纳，198？）。最后，被归到赤松德赞赞普名下的བཀའ་ཡང་དག་པའི་ཚད་མ་ལས་མདོ་བཏུས་པ་（佛语清净正量集摄）（北京版第5839）一书的大部分也可以看作是对该经第七品的注疏（参看图齐，1958，第122—125页及151页）。steinkellner 198？中对各种关于注疏的记载作了详细的考察。

〔31〕这是指最为罕见的属于注释早期瑜伽行教义一类的文本。迄今我们所知的有《声闻地》（Śrāvakabhumi指k-arunesha Shakla刊本，Patna1973）中的几个段落（见Śrāvakabhumi），第141页7行—143页第21行；第369页第8－20行；第375页第19行—377页7行，以及形式有所改变的运用，见第380页第8—15行，第385页第11—13行，第386页第12行—第387页第4行；第388页第4行—12行；参看Wayman 1961，第78页以后各页，第111页、以及《菩萨地》（Bodhisattvabhūmi，Unrai Wogihara刊本，东京1930—1936）的几个段落（见Bodhisattvabhūmi第37页第22行—第38页第1行，又参看同书第293页第17行下一行）。但是关于"正理"的再分类，该书让人参阅前面提到的那几段，这肯定是指作为《瑜伽师地论》（YogacārabhūmiŚastra）"十三地"中的"声闻地"的那几段，对此获原氏在他的札记中已要求人们加以注意。）

《大乘庄严经论》（Mahāyānasūtralaṃkāra）中的提法也源于《菩萨地》中的提法（参看Mahāyānasūtralaṃkāra，列维（Syloain L'evi）刊本，巴黎，1907—

1911，第十九品第45偈及其第168页第5行及下一行的注疏中提到的四种“正理”以及第168页第7—12行简短的解释）。最后要提到无著(Asaṅga)的《阿毗达磨集论》，藏译本北京版第5550号第122页上第7行——下第2行及Abhidharmasamuccaya〔《大乘庄严经论》〕prahlad pradhan刊本，1950，第81页第15—21行。）以及慈尊（Maitreyanatha）的《辨中边论》（Madhyāntavibhāga〔Gadjin M.Nagao刊本，1934〕第三品第12页下）及世亲）Vasubandhu）的注疏（同上刊本，第172页第10行及下一行），这只是简单地将《菩萨地》第37页第22行以下的内容作缩减改写后加以采用的，对此意坚（Sthiramati）作了比较详细的注疏，见Madhyāntavibhāgaṭīkā，山口益刊本，1934，第128页第3行—第129页第8行）。

后世藏文文献传统中也对四种“正理”高度的注意。卡普施泰因最近主要依据《义抉择慧剑》(དོན་རྣམ་པར་ངེས་པ་ཤེས་རབ་རལ་གྲི་)和《入智之门》(མཁས་པའི་ཚུལ་ལ་འཇུག་པའི་སྒོ་)的结论部分对降贡恭珠罗追塔耶（འཇམ་མགོན་ཀོང་སྤྲུལ་བློ་གྲོས་མཐའ་ཡས་，1813—1898/1900）、特别是对降贡朱米旁嘉措(འཇམ་དགོན་འཇུ་མི་ཕམ་རྒྱ་མཚོ·1864—1912）的言论，作了详细的分析（参看Kapstein 198?）。卡普施泰因为了最后能确定这种划分是出于人为而过多受其意向的影响，他说：“也应该注意到，四种正理原则与前面所列的其他三组传统作法的不同点在于：它们不是解释经义所需的程式化的作法。恭珠没有告诉我们它们在经义解释方面起什么作用。我们肯定纳闷，难道它们在这里出现仅仅是偶然的划分？”（这一段原文为英文—汉译者）（见于第3节末尾）。如果象他这那把这四种“正理”看作仅仅是书面解释的工具（不考虑它的功用），那末它们在佛教注疏学范围内具有什么样的功能则仍然不明

了。只要人们注意一下下面的事实，卡普施泰因的难题就能解决：“佛教‘注疏学’不是为已死去的经文解释任务服务的理论，这样的经文解释是自我满足的（如果还有的话），而始终是为了仍在进行的经文解释活动服务，是为徒众解释，因而是一种“传教性的经文解释”。

〔32〕从下文来看该经的方法论就其与我们手头的这部慧军的著作关系而言只能说是重要的。就整个这些瑜伽行派教义文献都与《解深密经》有关联这一点而言，这始终是有待发掘的问题，所以这里只能提出一些假说。

“四正理（yukti）”从《解深密经》中吸收了下列段落：尊者教典由经（Sūtra）、律（Vinaya）和本母（Mātṛkā即“论藏”）三部分组成。“论藏”（mātṛkā，མ་མོ་）是讲解（བཤད་པ་）教义的，是分别（རྣམ་པར་བྱེ་པ་）及（依此）教示十一性相（མཚན་ཉིད，Lakṣaṇa）的。其中第四是“行状相”（རྣམ་པའི་མཚན་ཉིད ākā ralakṇaṣa）。这就是依照分别（བརྟག་པ་）parīkṣā或vicāraṇa）的八种方法进行教示（བསྟན་པ་），其中第七种又反过来被称为“正理”（རིགས་པ་yukti）。

〔33〕拉莫特在他的刊本中提出，འཐད་པས་སྒྲུབ་པའི་རིགས་པ་的对应词是*upapattisiddhanyāya。在此之后我在一篇已经印出来的报告的一条注释中改为*upapttisiddhinyāya。可惜在此之后我才看到另一段（参看前面注〔32〕），在这一段中原文用的词是upapattisādhanyukti。“yukti”（正理）这个词及其可能有的意义最近得到了研究（参看Scherrer—Schaub，1981。）他没有注意到同我们这里的讨论有关系的瑜伽行派的四“正理”，但对于这一日益重要的概念来说，它们还是可以被归入与谢尔·肖伯所论稍有

不同的“语源学的用法”和“释经学的用法“的范畴中，后者不管怎么说与我们的问题是不能轻易分开的。

〔34〕སོ་སོའི་ཤེས་པ་དང༌། བཤད་པ་དང་།སྦྱས་པའི་དོན་སྒྲུབ་པ་དང་། ཞུགས་པར་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་བྱ་བའི་རྒྱུ་གང་དག་ཡིན་པ་དང་། རྐྱེན་གང་དག་ཡིན་པ་དེ་ནི་འཐད་པའི་རིགས་པ་ཡིན་ནོ།། （《解深密经》藏译本，拉莫特刊本，1935年，第155页第23—25行。

因此，如上所译，该经的定义也许不能理解为是其本义，而只能借助于这一解释，看出它是我们这份文本的同时代的作为依据的材料，这一点可以由八世纪后期瑜伽行派教义的证据得到证实。有两条这样的证据：一是《释论》（vyākhyāna）北京版第5845号，德格版第4358号），在德格版中被注明是降曲尊珠(བྱང་ཆུབ་རྫུ་འཕྲུལ་)所著，另一条是《佛语清净正量渠摄》(བཀའ་ཡང་དག་པའི་ཚད་མ་ལས་མདོ་བཏུས་པ་)(北京版，第5839号）注明是赤松德赞赞普所作(见图齐，1958，第122—125页，第151页，在该书，图齐否定了关于作者的这种说法）。两个本子《丹噶目录》证明在九世纪初叶还存在（参看注〔31〕）。《释论》（根据其篇幅）似乎可以认定就是拉露文中的第531条。关于对注疏文献迄今所知的材料所作的详细分析，参看施泰因凯尔纳，198?；由于对该书不可能有其他的确认方法，另外《佛语清净正量》也被《释论》所引用，所以上述比定能给出证明《释论》作者是藏人的证据。最后，《佛语清净正量》是第一部归到赞普名下的著作（见拉露，第723号）。

这两个本子进一步证明它必须被归到属于这一时代的该经第十品的范畴里这一特殊的意义。《释论》中大约有三分之二的篇幅用于引论和解释前九品，而大约只有三分之一的篇幅用于解释第十品，而《佛语清净正量》从根本上说是由对源于第十品（7、4、7、）的“四正理”的注疏组成的。

《释论》以第158页下第　行及下一行和第164页上第5行—第166页下第6行（指北京版5845号），这几段对"证成正理"（upapattisādhanayukti）的定义作了解释；《佛语清净正量》第70页下第7行—第75页下第7行为这一方法举了大量的使用例子（把"证成正理"改成了"因成正理"〔གཏན་ཚིགས་སྒྲུབ་པའི་རིགས་〕*hetusādhanayukti〕也许可以同《辨中边论注疏》（Madhyāntavibhāgatikā，山口益刊本，1934）第128页第24行以下的解释（"证成三种相"〔upapattis trirūpaliṅgam〕等相类比）。

〔35〕这个定义的开始部分指的是不同于世人（Lankia）的有学问的专门人员，用了许多随意添加的修饰成份；这里引的本义有些乱（这一段的藏译文也乱，见《菩萨地》藏译本，北京版第5538号第25页上第3行以下），所以这里我只是试着节译这一定义的主要部分。

〔36〕Satām yuktārthapaṇḍitanām Vicakṣaṇāṇām tārkikāṇām mimāsakānnām tarkaparyāpaānnāyām bhūmau sthitānām svayampratibhānikyāmupavth agjanikyām mimāmsānucartāyām pratyak anu-nmānam āptṣamāgamam pramānām ni'sritya Su-vin'scitajñānagocara jñcyam Vastūpattisādha nayu-ktya Prasādhitam vyavasthāpitam,idamu-c yateyu-ktiprasiddham tattvam见《菩萨地》（荻原云来刊本，1930—1936）第37页第22行—第38页第1行（藏译本，北京版第5538号，第25页第3—6行；又参看w、LLis 1979，第150页上的译义。

〔38〕可能是 * upadeṣa（参看《阿毗达磨集论注》（Abhidharmasamaccayabhāsyam。Hathmal Tatia 刊本，1976），第99页第13行。

〔38〕ཚད་མ་གསུམ་པོ་མངོན་སུམ་དང་རྗེས་སུ་དཔག་པ་དང་ཡིད་ཆེས་པའི་ལུང་གི་འཐད་པའི་ཚོ་མོའི་དོན་སྒྲུབ་པ་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ།།见《解深密经》藏译本，北京版第5845号（第64页上第6行及下一行），参看下面的一段………ཚད་མ་གསུམ་གྱི་འཐད་པས་རབ་ཏུ་སྒྲུབ་པའོ།།（第164页下第6行）及第158页下第一行及下一行，这里应读作ཚད་མ་གསུམ་གྱི་འཐད་པས་而不应该读成具格助词གྱིས་。

〔39〕这还可以由该经玄奘译的汉译本中这一词的汉文译法“证成道理”（见Mathews，第357、378、6136、3864页）得到证实，汉文译法的意思是“通过证明（upapatti）而成立的论理方法（yukti）”参看《解深密经》汉译本〔玄奘译本〕第109页下第12行，第16行及下一行、第18行）。

“upapatti”这一词只用其本义“出现”、“显出”，“可行性”的这个意项（因此，不用上面所译的解释的属格形式，而用“依云量之可行性，视其能否显现……”也是可以考虑的。）目前我还是觉得讲不通。虽然可以考虑，在该经“正理”系列中这一词本来就理解为，人们从这种正理可以联想到对某个外境（客体）“正量”（认识手段）在“适用性”意义上的“可行性”（参看《辨中边论注疏》山口益刊本，1934，第129页第2行：upapattir ananyathāsasaṃ bhavaḥ〔“理由”即“生成不异”〕）但是如果（在《释论》中）讲到“正量的可行性”，那么这一意项很难成为该经中一个简约形式的术语。另外在《佛语清净正量》（第70页下第7行）中用གཏན་ཚིགས་hetu来替换འཐད་པ་upapatti就难理解。这个词在古代和后期文献中的确切意义还需作更细致的探讨。

〔40〕施泰因凯尔纳1984，第82页。

〔41〕在上面这段所引的该经中的定义的解释中，《释论》把བསྟན་པ་当作རིགས་པ་的同义词来使用（《解深密经注释》

藏文本，北京版第5845号，第146页上第7行）而且很可能整个词组སྒྲུབ་པའི་རིགས་པ་可以用བསྟན་པ་来替换。这样འཐད་པ་的格的转义就可以理解了，因为从"由证而成的道理"变成了"证成教授"。

〔42〕列维1911，第275页用"Les quatres Applications"（四种适用性）来翻译yukticatuṣṭayam（四正理），但后面又用"Raisonnement"（理由）来翻译yukti，用"Raisonnement des Syllogisme"（论证的理由）来翻译upapattisādhamayuekti（证成道理）。拉莫特1935，第262页用raisonnement（理由）来翻译རིགས་པ་yukti，而第二个词没有译出来。Wayman1961，第112页用"reason"（理由）翻译"yukti，用"demonstration-and-reason"（证实—证明之理由）翻译upapattisādhanayukti。接着是Willis 1979，第150页，Rahala 1971，第136页用"raison"（理由）翻译yukti，用"raison dea l'complissement de la mise en évidence dusens"（证成见解的理由）翻译འཐད་པའི་སྒྲུབ་པའི་རིགས་པ་（在《阿毗达磨集论》〔prablad Pradhan刊本，1950〕是 * upapattisādhanayakti），但被罗侯罗（Rahula）改成 * Sākṣātkriyā Sādhanayukti）。kaiyama 1984，第55、57页用"理论乙き证明９理论"（从理论上去证明的理论）翻译"upapattisādhanayakti"。Anacker 1984（第237页及下一页）用"right reasoning"（正确的理由）和"reasoning"（理由）翻译yukti，"reasoning of conclusive Substantiation（确证的理由）翻译～papattisādhānayukti。kapstein 198?用"principles of reason"（"证明原理"）翻译四种yukti，用"the principles of rea

son"（确证原理）翻译upapattisādhanayukti。

〔43〕参看第14页。

〔44〕这一段在Scherrer－Schaub 1981，第192中已被引用。莱顿核研究所的T、E、曼德斯玛（Meindersma）博士先生在一篇题为《漫游集冲的彼世间成就》的报告中对此作了探讨，该文是向1987年在莱顿举行的国际梵文学会提交的论文，即将刊印。

译自恩斯特施泰因凯尔纳：《来生的证明：慧军的〈彼世间成就〉，一份出自敦煌的早期吐蕃论书》，第二分册《译文部分》中的《异论》。奥地利科学院哲学历史部研究集刊第197卷，亚洲文化思想史研究报告第1号，奥地利科学院出版，维也纳，1988年。（原文为德文）

日本大谷大学收藏的藏文大藏经以外的藏文文献

〔日〕片野道雄 著 周伟 译

1968年春天，由稻叶正就教授组成的调查组，对大谷大学收藏的北京版和纳塘版两种大藏经以外的藏文文献进行了调查。根据这次调查的结果来看，属于行书体的有600种（整理中）、行书体以外的有3100种，一共大约有3700种文献被收藏在大谷大学图书馆。

但是，这些文献是怎么成为大谷大学的收藏品了呢？尽管没有留下什么有关这方面问题的记录，但据说是故寺本婉雅教授在北清事变时同北京版大藏经一起带回日本的。此外，也可能是能海宽将来本和近年来留学的学生从印度等国家购买回来的；还有一种可能就是西藏人赠送的礼物。能海宽氏最早在大谷派寺院出家，很早就有去西藏求法的志向，并作了三次入藏的计划。尽管对途中的情况一无所知，他还是于1899年（明治31年）到了中国，第二年经重庆去西藏，途中与计划入藏的故寺本教授同行。到了四川的巴塘后，由于受到当地要员的阻止只好停止入藏的计划。以后，能海宽将来本将自己在中国第一次搜集到的文献托付给了故寺本婉雅教授。在包捆这些文献的木板以及第一页的a面上，都贴着记有能海宽氏的名字的卡片。当然，大谷大学收藏的大藏经以外的藏文文献，有一大半是故寺本婉雅教授自己搜集

的。故寺本婉雅教授在青海的塔尔寺学习过很长一段时间。在北京和塔尔寺这两个地方，他得到的东西肯定是很多的。

大谷大学所藏的这些藏文文献，有木刻版、“乌坚”体（印刷体）写本和“乌没”体（行书体）版本以及近年来由印度等国家印刷出版的版本。另外，这些版本在版式和纸张质地上都各不相同，而且有的版本有汉字，有的版本则没有，版本大小也各种各样。其中也可以看到一些与北京版大藏经、纳塘版大藏经和德格版大藏经等版本相同的文献。在属于北京版同版的藏文文献中，有的是纸张质地和版式不一样，有的是第一页不一样；有的是木版红字印刷，有的是木版黑字印刷。更不用说有些是印刷体版本，有些则是行书体版本。从这些文献的目录看，有些是第二年的出版预告，但又没有出版，所以遗留了一些需要进一步检查和整理的问题。

这些不同的文献，经过整理后被分为四类：（A）在大藏经以外的文献中，没有汉字的文献被划为西藏版本；（B）写有汉字的文献被划为汉族版本；（C）有梵文标题的和没有梵文标题却已经被北京版、德格版大藏经收集了的被划为第三类；（D）属于行书体的被划为第四类。这里除了C、D两类以外，藏外文献大概有2450部。下面进行简略的叙述。

A—a **全集**

1.《松赞干布 文 集》（བསྲོང་བཙན་རྒྱལ་པོ་，ཀ函，ཁ函）一帙两部：ཀ་部和ཁ་部。文献开本为8.7×48cm，黑体印刷。ཁ་部的书名是：

《ཆོས་སྐྱོང་བའི་རྒྱལ་པོ་བསྲོང་བཙན་རྒྱལ་པོའི་བཀའ་འབུམ་

ལས་སྨན་གྱི་ཆ་སྐལ་གདམས་ཀྱི་བསྐོར་»

汉文大意是：

《护法王松赞干布全集业根之因缘教诲》（1—319）

ཁ部的书名是：

«ཆོས་སྐྱོང་བའི་……རྒྱལ་པོའི་སྐལ་གདམས་ལས་འཕགས་པ་ནམ་མཁའི་རྒྱལ་མཛོད་རྫོགས་སོགས་ཕྲན་འགའ་»

大意是：

《护法王松赞干布因缘教诲圣者虚空王之智慧花鬘》（320—371）

《松赞干布全集》（ka、kha）相当于东京大学版和东洋文库版的异版。此外，《松赞干布全集》还有能海宽将来本收集的三部，它们是非常特殊的黑纸白字的“乌坚体”（印刷体）写本。这三部书都没有书名，其中的两部（分为ཀ和ཁ两套，22×67cm，Ls.7，有关纸的尺寸省略，以下也不准确）我认为是属于玛尼堪布的著作，另一部其纸的尺寸较小，可能是其他人的著作。在新版中也能找到一部玛尼堪布的著作，21×27cm，Ls.8，黑体印刷（ཁ部，1—284）。

2.《宗喀巴文集》，共十七函，10.5×57.5cm，Ls.6，黑体印刷本。与北京版大藏经目录顺序和页数不一样，但同东北大学本的目录顺序基本一致，可页数不相同。相当于东北大学本第5259、5260、5261、5263、5265、5266、5301、5339—5376、5388—5391等号之残缺本。另外，还相当于东北大学本第5281、5396等号的同版以及第5259、5358、5396等号的异版，共五函五部。

3.《达玛仁青文集》(དར་མ་རིན་ཆེན་)，共八函，10.5×59cm，Ls.6，黑体印刷本。与东北大学本的目录顺序一致，但页数不相同。和东洋文库本是同版。相当于东北大学本第5430—5432、5436、5449、5452等号的残缺本，另外，还能找到纸张质地不同的相同版本，共有七函二十六部。

4.《克珠·格勒白桑布文集》(མཁས་གྲུབ་དགེ་ལེགས་དཔལ་བཟང་པོ་)，共九函，11×58cm，Ls.7，黑体印刷本。与东北大学本的目录顺序一致，但却是两个不同的版本。相当于东北大学本第5457—5462、5467、5470、5471、5481、5483、5490、5493、5494、5500—5504等号的残缺本，此外，《克珠·格勒白桑布文集》中，还包含有东北大学本中没有的两部著作，共有十九页。

5.《一世达赖根敦朱巴文集》(དགེ་འདུན་གྲུབ་པ་)，只有一帙，14×61cm，Ls.6，黑体印刷本。同东北大学本的目录顺序及页数都不相同。相当于东北大学本第5530—5532、5535—5539、5542等号，但不容易见到。此外，还能见到该著作的同版（相当于东北大学本第5535号）和异版（相当于东北大学本第5530号）各一部。

6.《二世达赖喇嘛根敦嘉措文集》(དགེ་འདུན་རྒྱ་མཚོ་)，只有一函，9.5×56cm，Ls.6，黑体印刷本。相当于东北大学本第5558、5559等号两部，但它是东北大学本的异本。

7.《七世达赖喇嘛噶桑嘉措文集》(བློ་བཟང་བསྐལ་བཟང་རྒྱ་མཚོ་)，共七函，11×62cm，Ls.6，黑体印刷本。与东北大学本是同版，相当于东北大学本第5823—5825、5828、5833—5835、5847、5859、5863、5877等号的残缺本。此外，还有七帙二十二部相同版本的著作。在汉族版中，还能

见到相当于东北大学本第5826号(kha，1—417)的版本。

8.《一世班禅喇嘛洛桑曲杰嘉措文集》（བློ་བཟང་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན་），有黑体印刷的七行本和六行本两种版本，七行本10.5×59.5cm，共五帙，是东北大学本的异版，相当于东北大学本第5890、5900、5907、5908、5918、5922、5944、5945、5952、5961—5965、5976、5978等号的残缺本，但其中还有四部作品是东北大学本中没有的；六行本10×56.5cm，与东北大学本的目录顺序相一致，但页数不相同，其中可以见到ཀ་帙、ཉ་帙、ཅ་帙等三帙，而ཀ་帙和ཁ་帙两帙是残缺本。从整体上看，该文集相当于东北大学本第5877—5909、5930、5944、5966、5970—5976、5981等号的残缺本。此外，还有三部与六行本是同版、有两部与六行本是异版，其中一部相当于东北大学本第5976号，另外有三部在东北大学本中还没见到过。

9.《二世班禅喇嘛洛桑益西白桑布之文集》（བློ་བཟང་ཡེ་ཤེས་དཔལ་བཟང་པོ་），有ཀ་帙、ཁ་帙、ང་帙等三帙（ཀ་帙为残缺本），10×56cm，Ls.6，黑体印刷本。在ཀ་帙中，有一部是《释迦比丘·洛桑益西圣迹详述白光者之花鬘》（«ཤཱ་ཀྱའི་དགེ་སློང་བློ་བཟང་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྤྱོད་ཚུལ་གསལ་བར་བྱེད་པ་འོད་དཀར་ཅན་གྱི་ཕྲེང་བ་ཞེས་བྱ་བ»），共有四百页。在ཁ་帙中，《诗镜》第二品的例喻，共有六十四页之多。此外还有显密甚深法阿含之灌顶指导方面的典籍（二百九十页）共三部。在ང་帙当中，有一部是《洛桑益西的传记》，有一百三十八页。在《二世班禅文集》中，有一部相当于东北大学本第6980号之异版（ཅ་帙，1—81）；有一部是关于菩提道的三种根本解释（ཀ་帙，1—57）；有一部是洛桑益西之语录集（ང་帙，1—332），在东北

大学本中可以见到这部著作。

10.《三世班禅喇嘛洛桑白丹益西白桑布文集》(བློ་བཟང་དཔལ་ལྡན་ཡེ་ཤེས་དཔལ་བཟང་པོ་)(ཀ་帙—ཉ་帙)共八帙，一百三十三部，11×57cm，Ls.6，黑体印刷本。在这个文集中可以看到相似于下面就要提到的内容。作为相同版本，其内容、版本都是重复的。

①རྗེ་བླ་མ་སྲིད་ཞིའི་གཙུག་རྒྱན་པཎ་ཆེན་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་བློ་བཟང་དཔལ་ལྡན་ཡེ་ཤེས་དཔལ་བཟང་པོའི་ཞལ་སྔ་ནས་ཀྱི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ཉི་མའི་འོད་ཟེར་ཞེས་བྱ་བ་（ཀ་帙，1—375）

这部著作译为汉文大意是：《至尊上师有寂顶严班禅一切智洛桑白登益西传·目光》。

②རྗེ་བཙུན་བློ་བཟང་དཔལ་ལྡན་ཡེ་ཤེས་དཔལ་བཟང་པོའི་བླ་མའི་རྣལ་འབྱོར་རྣམས་ཆབས་གཅིག་ཏུ་བསྒྲིགས་（ཉ帙，1—149）

这部著作译为汉文大意是：

《尊者洛桑白登益西白桑布之上师瑜伽汇集》（Nga帙 1—149）。

11.《四世班禅洛桑白丹单班尼玛文集》，包括ཁ་帙、ཀ་帙、ཆ་帙、ཅ་帙、ང་帙，共五帙，六十部，11×58cm，Ls.6，黑体印刷本。ཀ་帙以及别的五部为残缺本。另外，有三帙二十一部是重复的相同版本。其全书的名字为：

①རྗེ་བཙུན་བློ་བཟང་དཔལ་ལྡན་བསྟན་པའི་ཉི་མ་ཕྱོགས་ལས་རྣམ··རྒྱལ་དཔལ་བཟང་པོ་ལ་དད་ལྡན་རྣམས་ཀྱི་སྔ་ཕྱིར་ཞུས་པའི་རྗེ···རང་ཉིད་ཀྱི་བསྟན་བཞུགས་གསོལ་འདེབས་དང་སྨན་ཚིག་རྗེ་འཛིན་

ཀྱི་རིམ་པ་རྣམས་ཆབས་གཅིག་ཏུ་འཇེབས་པ (ཁ·函1—49)

汉文大意为：

《洛桑白丹单班尼玛尊者祷祝永生及护持次第之总集》（ཁ·帙1—49）

②ཡི་དམ་རྒྱ་མཚོའི་སྒྲུབ་ཐབས་རིན་ཆེན་འབྱུང་གནས་ཀྱི་ལྷན···
ཐབས་རིན་འབྱུང་དོན་གསལ་ལས་གླེགས་བམ་དང་པོ·（ཀ·帙1—521）

汉文大意为：

《密宗本尊大海修习仪轨补遗明义（首卷）》

12.《一世嘉木样协白多杰文集》ཀ·帙—ཉ·帙，共八帙，ཁ·帙为缺本，其中的一帙是《般若波罗蜜之边执判断解说》，四百六十九页，12×64cm，Ls.7；另一帙，四百七十六页，是与解释达磨俱舍之密意的论句要义相并立的《边执判断》，上述两帙的著作都是黑体印刷本。

13.《二世嘉木样协白多杰文集》，五帙，8.5×50.5cm，Ls.6，黑体印刷本。ཀ·帙为残缺本。ཁ·帙为传记，共四部，其中二部为残缺本（ག·帙和ཉ·帙）。ཅ·帙为：

བདེ་བར་གཤེགས་པའི་བཀའི་དགོངས་འགྲེལ་བསྟན་བཅོས་འགྱུར··
རོ་ཙོག་པར་དུ་སྒྲུབ་པའི་ཚུལ་ལས་ཉེ་བར་བརྩམས་པའི་གཏམ······
ཡང་དག་པར་བརྗོད་པ་དཀར་ཆག་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུའི་ཕྲེང་བ···
ཞེས་བྱ་བ·（1—264）

译为汉文大意为：《如来教法密意论·成板作业赞言目录·如意摩尼鬘》（ཅ·帙）

ཅ·帙则是以此著作为首，共三部。

在ཅ་帙的当中，有相当于东北大学本第6844号之《入中论边执判断》和《波罗蜜多第八之边执判断略摄》三部著作，但都是残缺本。

在ཇ་帙之中，有《阿毗达磨俱舍》和《随念三宝经密意释》等七部著作。但有六部已经遗失。

在ཉ་帙当中，有《本生传》等十一部著作，其中有三本是残缺本。此外，还有一部相当于东北大学本的第6844号，这部著作有西藏版（二百二十五页）和北京版（1—227）。

14.《列隆·协白多杰文集》，共三帙九十一部，残缺本，此外还有四部同版，一部异版。

15.《章嘉若比多吉文集》只有ད་一帙，一共十部，9.5×55cm，Ls.6，黑体印刷本。包括《般若波罗蜜多辑摄劄注》、《律海难解精要之略摄》、《阿毗达磨俱舍之摄义》、《末那和阿赖耶难解之处的解说》、《四谛之安立和解说》、《三解脱门之安立善说》、《缘起之安立》、《观所缘论注陈那的密意庄严》、《书信类》、《弘扬甘丹教法之誓愿语句》等，根据目录来看，有五部属于缺本。

16.《隆堆喇嘛阿旺洛桑文集》（ཀློང་རྡོལ་བླ་མ་ངག་དབང་བློ་བཟང་），只有一帙；ཀ་——ཞ་函，10×55cm，Ls.6，黑体印刷本。与东北大学本是相同版本，即相当于东北大学本第6534、6546—6561号之缺本。另外还有一部也是东北大学本的同版，相当东北大学本第6543号。

17.《央坚噶娃洛追文集》（དབྱངས་ཅན་དགའ་བའི་བློ་གྲོས་），一帙，10×55.5cm，Ls.6，黑体印刷本。与东北大学本是相同版本，相当于东北大学本第6567—6572、6574—6577、6580、6582等号，但却是缺本。

18.《松巴堪布益西班觉文集》（སུམ་པ་མཁན་པོ་ཡེ་ཤེས་དཔལ་འབྱོར་），共七帙，11×56.2cm，11×57cm，Ls.7，黑体印刷本。关于这七帙的内容，长尾雅人教授是根据《蒙古学问寺》一书得知的，但是，《蒙古学问寺》所介绍的内容与大谷大学收藏的版本是不同的版本，大谷大学收藏的《松巴堪布益西班觉文集》与鲁克迅的《印度亚洲文学》序文第19页以后的内容属于相同版本。另外，ཁ་帙中的（1）、（2）、（10）三部。ང་帙中的（6）、（7）、（8）三部以及ང་帙都是残缺本。有一部书（ཁ་帙已有收录）收录了青海史等内容，这是根据左藤长的指点得到的线索：现在只能在印度和日本才能见到的珍贵资料。

19.《曲杰吉布洛桑单增白桑布文集》(ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོ་)，ཀ་—ང་共四函，9×15cm，Ls.6，黑体印刷。包括“喇嘛的请愿文”，“菩提道次第广论”等四十八部短篇。不是完本。

20.《洛桑益西单巴绕杰白桑布文集》（བློ་བཟང་ཡེ་ཤེས་བསྟན་པ་རབ་རྒྱས་དཔལ་བཟང་པོ་），两帙，10.5×55cm，Ls.6，黑体印刷，与东北大学版可能是同版。相当于东北大学版第6202、6203、6205、6213、6220、6229、6255—6257号等九部残缺本。此外，还有一帙共十九部，属于相同版本，内容重复。

21.《达扎巴益西洛桑登白贡巴文集》（རྟ་ཚག་པ་ཡེ་ཤེས་བློ་བཟང་བསྟན་པའི་མགོན་པ་），两帙（ཀ་—ད་；ཀི་—འི་）二十一部（ཅ་—ཉ་；ཐ་—མ་为缺本），黑体印刷，包括对菩提道次第之三个传统法师的请愿文以及对喇嘛瑜伽的请愿文等。

22.《央坚珠白多杰文集》（དབྱངས་ཅན་གྲུབ་པའི་རྡོ་རྗེ་），一

帙，11.2×53.8cm，Ls.6，“乌坚”体写本。相当于东北大学本 第6433、6434、6436、6437、6439、6451、6460、6461、6476、6498等号。共有十部。

23.《益西降参文集》（ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན་），十六帙，10×57cm，Ls.6，黑体印刷。与东北大学版相同，即相当于东北大学 版 第6003—6005、6017、6019、6029—6034、6041、6042、6044、6046、6050—6058、6060—6068、6071、6092 6095、6104—6109、6127、6128、6142、6144、6147—6149等号的残缺本。此外，还有一部在同版和目录中都没有。

24.《觉措文集》（གཙོད་ཚོགས་），一帙，共十七部，8.3×54.5cm，Ls.6，黑体印刷，属于宗派全部。

A—b（**各自独立的著作**）

25.佛教系列丛书（1），相当于东北大学 目 录 第6850（A、B）号。

有下列一些著作：

①《རྒྱུད་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་དཔལ་གསང་བ་འདུས་པའི་རྩ··བའི་རྒྱུད་ཀྱི་སྒྲོན་མ་རབ་ཏུ་གསལ་བར་བྱེད་པའི་རྒྱ་ཆེར་བཤད·····པས་འཆད་པ་》

汉文大意是：

《根本续明炬广论》。

该书由杰布白桑娃汇集。其 中ཀ་函1—82页；ཁ་函1—42页，ག་函1—47页；ང་函1—73页，ཅ་函1—120页。

②《རྒྱས་པའི་བསྟན་བཅོས་ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ་གྱི་ལེའུ་དང····པོའི་མཐའ་དཔྱོད་མཁས་པའི་དབང་པོ་རྗེ་རྟ་ནག་པ་དགེ་འདུན···

བློ་བཟང་གི་གསུང་རྒྱུན་དྲི་མ་མེད་པ་》

汉文大意是：

《释量论第一品释疏·圣者杰达那巴达冬洛桑之语录》。

该书只有一函：ཀ་函1—261页。

③《阿毗达磨释解》

青堆洛桑扎白白（མཆིམས་སྟོན་བློ་བཟང་གྲགས་པའི་དཔལ་）者只有ཥ་一函，1—336页。

26.佛教单行本（2），相当于东北大学目录第5188、5412（A、B）、6847（A、B、C）、6886、6888、6954、6955等号。

有下列一些著作：

①《入中论割注》（1—211页），贤白朗娃（གཞན་ཕན་སྣང་བ་）著。

②《阿毗达磨割注》（1—126页）贤白朗娃著。

③《现观庄严注》（1—160页），有相同版本两部，索南扎巴白朗追曲杰得（བསོད་ནམས་གྲགས་དཔལ་ནས་དཔྱོད་མཆོག་གི་སྡེ་）著。

④《现观庄严语义解释》（1—160页），共两部。单白尼玛（བསྟན་པའི་ཉི་མ་）著。

⑤《未了义与了义之区别论》，一世嘉木样协白多吉（འཇམ་དབྱངས་བཞད་པའི་རྡོ་རྗེ་）著。

⑥《边执裁断》（1—100页），一世嘉木样协白多吉著。

⑦《入中论注》（1—157页），勋努洛追（གཞོན་ནུ་བློ་གྲོས་）著。

⑧《一切怛特罗王吉祥秘密集广释》（1—313），宗喀巴著，相当于东北大学目录第5282号。

27.28包括传记、史籍、语法著作：

①《五部教敕》二部。

②《莲花生本生传记》。

③《能海宽将来写本合编》，三部，版本不同。

④有一部著作相当于东北大学目录第7035号（东洋文库目录第344—2556号）。

⑤另有四部著作相当于东北大学目录第7041号（东洋文库目录第361—2637号）。

⑥《米拉日巴传记》，二部，相当于东北大学目录第7046号。

⑦《玛尔巴译师传记》，相当于东北大学目录第7048号。

⑧《布顿佛教史》（1—244页），三部，版本相同。

⑨《“踏那勒踏”佛教史》（1—143页）。

⑩另外一部著作相当于东北大学目录第7050号（东洋文库目录第362A—2638号）。

⑪《文法书》，西赤著，相当于东北大学目录第7057号。

⑫《巴利文法解释》，相当于东北大学目录第7062号、第7063号。

⑬《十万龙经》（ག函，1—114页）。

⑭《十万斑龙》（ཁ函，1—318页）。

⑮《十万黑龙》（ག函，1—316页）。

此外还有一些与历史有关的著作。

B—a（文集）

29.《玛尼噶布》，第1页上标有松赞干布字样。

30.《二世班禅喇嘛文集》，两帙，共十部，开本10.5×60cm，黑体印刷。

此外还有以下一些著作：

①《ཆོས་སྨྲ་བའི་བཙུན་པ་བློ་བཟང་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་རང་བོར་བུ་པ··

རྣམས་ཚབས་གཅིག་ཏུ་བསྒྲིགས་པ་》

汉文大意是：

《说法者单巴洛桑益西之散著汇编》

②《བྱང་ཆུབ་ལམ་གྱི་རིམ་པའི་བླ་མ་བརྒྱུད་པའི་རྣམ་པར་ཐར་

པ་པད་མ་དཀར་པའི་འཕྲེང་བ་》

汉文大意是：

《菩提道次第仪轨解脱白莲花鬘》

另外还有许多与西藏出版物中所见的著作不同的文集。

31.《一世章嘉活佛文集》,共五帙,开本11.5×54.7cm,黑体印刷。

另外还有一些著作相当于北京版大藏经续篇，即大谷大学目录第6211—6213、6218—6224、6226—6245、6249、6267—2284、6286—6290、6292—6298、6304—6308、6310、6311、6314、6316、6317等号。

此外，有部分著作是北京版大藏经续篇的异版，相当于大谷大学目录第6250、6300—6302、6309、6336、6360等号。

32.《章嘉若比多吉文集》，仅有一帙：

《གྲུབ་པའི་མཐའ་རྣམ་པར་བཞག་པའི་ཐབ་བསྟན་ལྷུན་པོའི····

མཛེས་བརྒྱན་ཞེས་བྱ་བ་》

藏文大意是：

《宗派建立佛法妙音庄严》。

ཀ་函，中卷1—206页；ཁ་函1—121页；ཆ་函1—107 页。开本10.3×52.6cm，黑体印刷。

33.《洛桑单班嘉措白桑布文集》（བློ་བཟང་བསྟན་པའི་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོ་），从ཀ་函—ཆ་函共一帙，包括三十四部著作，版本开本为10×52cm，黑体印刷。在该文集中，有“库布木寺”之甘丹强巴林的《密宗续部学院大弥勒目录》、《西藏之众王》、《大臣系谱提要述论》、《寿命算法》、《布顿佛教史》、《密宗道次第备忘录》等著作。

34.《洛桑次臣文集》（བློ་བཟང་ཚུལ་ཁྲིམས་），ཁ་函—ཐ་函，共九帙，其中缺ཆ་函，共一百四十六部。版本为10.7×56.5cm，黑体印刷。在该文集中有《宗喀巴传》、《现观庄严注释》、《护摩仪轨》，以及有关天文历算及曼陀罗方面的著作。

35.《洛桑次来文集》（བློ་བཟང་འཕྲིན་ལས་）包括：

«ས་ཀྱའི་བཙུན་པ་བློ་བཟང་འཕྲིན་ལས་ཀྱི་ཟབ་པ་དང་རྒྱ་ཆེ་བའི་དམ་པའི་ཆོས་ཀྱི་ཐོབ་ཡིག་ག་ ལ་པའི་མེ་ལོང་ལས་གླེགས……བམ་དང་པ་»

汉文大意是：

《深广圣法受法录明灯（首卷）》。

该书从ཀ་函至ང་函共有四帙，开本9.8×53.8cm，黑体印刷。其中ཁ函（325—627页）一帙，共十八部，开本为11×52.5cm。此外，还有五部属于相同的版本。

36.《加觉巴爱德列麦根典杰文集》（«བཀའ་འགྱུར་བ་ཞིར་ཏེ་ཏི་མེར་ཀན་ཆོས་རྗེ་»）包括：

«རྡོ་རྗེ་ཕྲེང་བའི་བརྒྱུད་འདེབས་མུ་ཏིག་གི་ཕྲེང་བ་ཞེས་བྱ་བ་»

汉文大意为：

《金钢鬘传承提要珍珠鬘》。

ཀ་函至ཆ་函共六帙，十九部，开本为10.5×54.5cm，黑体印刷，残缺本。

37.《贡觉堪布格桑拉娃文集》（«དགོང་ཁུང་མཁན་པོ་བསྐལ་བཟང་ཉི་དབང་»），著作包括：

«ཡི་དམ་རྒྱ་མཚོའི་སྒྲུབ་ཐབས་རིན་ཆེན་འབྱུང་གནས་ཀྱི་ལྷན་ཐབས་གསལ་བའི་མེ་ལོང་ལས་སྒྲིགས་བམ་དང་པོ་»

汉文大意为：《密宗本尊大海修习仪轨补遗明灯（首卷）》。

该书有ཀ་帙（风1—325）；ན་帙（调）；ཅ་帙（顺）；ཆ་帙（雨）四帙，开本9×46cm，黑体印刷。

B—b（单本）

38、39．佛教著作，包括下列著作

①《现观庄严注》，格桑拉旺（བསྐལ་བཟང་ཉི་དབང་）著（台，1—185）。

②《入中论注》（台下，1—150）。

③标有汉字书名的《药师经》及附记的著作。此书收集有十七部药经，共一帙一百六十页。开本20×57cm。

④《药师经》，一百零三页。开本12.5×38.2cm。

⑤《十六罗汉经》，开本14.4×45.5cm。

40.包括传记、史籍、历算等著作：

①《汉地佛教》，贡巴觉（མགོན་པོ་སྐྱབས་）著，一百二十三页，开本10.7×50.6cm。

②《大唐西域记》，辨基著。

③此外还有一些有关天文历算方面的著作，以及相当于东洋文库目录第364号的医学著作。

正如上面所介绍的，属于全集方面的文献不少都是残缺本。尽管如此，这些文献的数量仍很丰富，种类也繁多。另外，文献的版本也很多，而且不同版本的文献也有相当的数量。可以说有非常大的资料价值。特别应该指出的是，大谷大学所收集的多数藏文文献，是其他地方所见不到的，这正是大谷大学收藏的藏外文献的特点之一。

译自《日本西藏学会会报》第十七期，1971年。



“吐蕃”名称源流考

〔法〕路易·巴赞
哈密屯 著
耿昇 译

以Tebet、Thebet、Thebeth、Tgbot、Thibocht等形式出现的“吐蕃”（Tibet）一名在欧洲语言中要上溯到18世纪中叶〔1〕。其中带有—h—的拼写法（如同th-样）〔2〕可以不予考虑，因为它没有真正的语音意义，要归于一种继承自拉丁文为拼写外来词〔2〕的中世纪传统，“吐蕃”（Tihet）一名的Tebet和Tibot等书写形式都是由中世纪的欧洲旅行家们同时向其蒙古文形式Töböt（见下文不远处）和向同一个名词在波斯语中的形式Tibit、Tibbit、Tibbet、Tibat、Tibbat、Tibbut、Tabbat等借鉴而来的〔3〕。至于该名词的波斯文形式，它们在大部分情况下都可能是以Tubbat的写法为基础的。它一般都被写作tbt、tbbt或Tubbat，这是阿拉伯文中的“吐蕃”名称，它就这样出现在9至13世纪之间的穆斯林史学家或舆地学家们的大量著作中〔4〕。然而，阿拉伯文的形式Tubbat却作为诸如粟特文中的TwP'yt那样的一种写法的正规对音。我们把这种粟特文形式读作Topet，它作为吐蕃的名称而出现在可断代为9世纪第2个10年的喀喇巴勒哈逊三体文合壁的碑文的粟特文行文第19行的开头处〔5〕。事实上，其阿拉伯文形式

中的第1个开口元音—u—就相当于twp'yt中的开口元音—w—，Tubbat中的强开口浊辅音—bb—就相当于在阿拉伯文中付阙如的开口清辅音—p—。至于twp'yt中的两个粟特文字母，y可能标注的—e或—ä——类的半开口和中前唇元音（它在阿拉伯文中同样也付阙如）在Tupbat的尾音节中则用开口元音—a—来表示。吐蕃名称的twb'（'）yt这种形式同样也出现在被断代为841至842年的拉达克粟特文碑铭中[6]。此外，在一篇很可能是于9世纪前后写成的帕拉维pehlavi）语的文献中，出现了用twpyt的词形来作为吐蕃的名称[7]。另外，11世纪的希腊医生西梅翁（Symeon）（塞特<seth>的儿子）可能把Touπâza或Touπâz作为了麝香出产地的名称[8]。然而，吐蕃的名称在粟特文、帕拉维文和希腊文中的这些不同形式都可以归结到一种雏形Topet。

在时代上继续向上追溯，在8世纪上半叶的鲁尼突厥文碑铭中，大家也发现在古突厥文中用Töpüt的形式来指吐蕃的名称[9]。然而，在我们读作Töpüt的鲁尼突厥文形式和我们读作Topet的粟特文、帕拉维斌或希腊文形式之间，存在着一种明显的差异，也就是说在第一种情况下是于第二个音节上存在着一个开口元音—ü—，在第二种情况下则是于第二个音节上存在着更为开口的元音—e—或—ö—。然而，诸如—e—或—ä—的第二个半开口元音与诸如第一个开口元音的结合在突厥文中显得是很正常的，而—u—那样的第一个开口元音分裂成一个诸如—e—或—ä—那样的半开口元音则显得是特殊的。因此，我们就会趋向于假设认为诸如Topet（也就是突厥文中的Töpät）那样的一种形式是于

比从9世纪初叶而不是8世纪的Töpät最多晚一个世纪的时候出现的，但它却应该是早于这后一种形式。

我们在这方面应重提一下从7世纪初叶开始，汉人在唐代用于指Tibet的形式出现的名词“吐蕃”（高本汉对音写作t'uo—piwen，浦立本认为是t'o—puan）[10]，这种汉文对音很可能在600年左右[11]来标注一种诸如Töpäh那样的形式。然而，Töpän和Töpät也完全具有同一个词töpä的两种不同形式的外貌，而该词很可能是一个意为“顶峰、高度、高地”[12]的众所周知的突厥文，或者是它在一种阿尔泰语中的对音词。o—n—t的反复变化是蒙古文的特征，其中一方面是带—n的名词复数形式是通过由—t来代替—n而形成的，另一方面是名词中的尾音—n往往是不发音的：mori(n)意为马，其复数形式为morit；elČi（n）意为“使者，使节”，其复数形式为elČit；sumu（n）意为“箭”，其复数形式为sumut等。这种现象在突厥文中要不明确得多，此类反复变化于其中仅仅是偶然地和间断性地出现，没有形成诸如蒙古语中的那种正规体系。元音之后的哑音—n于其中以残存状况保持下来了：指示代词bu（n）附有一种没有附带成份的形式bu和带有变化的后缀之前的词根bun—（在回鹘文中变成了mun—；在大部分现代语言中，位置格为bunda或munda；其复数形式为bular或bunlar等）。如古突厥文ortu（中心，中央）和ortun（中央的），对于形容词tolu（充满的）也具有同样的现象，但tolun ay意指“满月”（在奥斯曼语中作dolu、dolun·ag）。浦立本在一篇有关古汉语辅音体系的论文中[13]，阐明了非常著名的职官尊号“达干”（tarqan）的一种古突厥文tarqa的踪迹和

与böri同时存在的，用于指"狼"的一种形式börin[14]，"狼"是"达干"的某些大官吏们为纪念突厥人的神话先祖而享有的尊号。至于在蒙古文中很正常的以—n结尾的名词那种带有—t的复数形式，它出现在古突厥文中以指特勤（tegin，其复数形式为tegit）和达干（targan，其复数形式为targat）。大家普遍都会将此视为蠕蠕人（？）——古蒙古语的一种影响，这是非常可能的，但这个问题由于以—t结尾的复数形式也存在于粟特语中的事实而复杂化了。因为粟特语是一种东伊朗语，它曾为古突厥文提供了许多借鉴因素。此外，大家在突厥文中发现了许多与以—n结尾的名词那带—t词尾的蒙文复数形式相同的写法，但由于失去了一个复数名词的意义，所以突厥文Bayat（主，神）、蒙古文bayat（富翁）则是bayan的复数形式；突厥文süt（奶）在蒙古文中作süt，指"奶制品"，它是süt（奶）的复数形式。最后，古突厥文在alparut(勇敢的武士)元音之后具有一种带有—t的复数形式（不带—n，可能是哑音的—n脱落了），它是laparu（在蒙古文中未出现过的词，在突厥文中系派生自alp一词，意为"英雄"）的复数形式；古突厥文qana-t（翼，请参阅蒙古文qana，意义相同）可能是以—t结尾的一种古老的复数形式，但却未受此影响，变成了单数（请参阅上文的süt一词）。

浦立本于其前引论文中最终成功地在突厥文官号的最古老汉文对音中辨认出了在最后一个音节的元音之后的一种三项轮番变化的遗迹：o～—n～—t(如指"达干"的tarqa～tarqan～tarqat，指"特勤"的tegi～tegin—tegit）。我们在töpä（顶峰）～ptöpän～Töpät（吐蕃）的形式中

重新发现的正是这种轮番变化。正如大家已经看到的那样，这同一种反复变化在蒙古文中是传统性的（morin～morin意为单数的“马”，morit则意为复数的“马”等），töpä所具有的“顶峰、高地”的意义完全适用于指“世界屋脊”，也就是一个著名的高海拔地区，我们提议将一种突厥语或突厥——蒙古语的辞源归于吐蕃的这些名称（因而也是归于它们后来的阿拉伯波斯文以及更晚期的西文名称）。

因此，我们的提议与一般人根据藏文词Bod而提出的“吐蕃”名称的辞源是矛盾的，Bod是该地区的一个土著名词，有时与土著宗教的名称Bon（苯教）交替使用，有时又由其它藏文词作以补充以形成stod Bod（上部吐蕃）或mt-ho Bod（高部吐蕃）[15]等词组。这样的辞源是以藏语的近代发音为基础的，其中提到的具有“上部、高部”意义的形容修饰词经受了一种语音损耗，从而把它们分别简化为to或t′o（tö或t′ö）。因此，“吐蕃”的外来名称的各种不同写法都要追溯到to—bod或t′o—böd（tö—böd或t′ö—böd），这就可以很好地解释出现在8世纪前1/3年代的古代突厥碑铭中（鄂尔浑第一和第二碑）中的Töpüt（吐蕃）的形式了。但为了从辞源上进行证实而依靠一种与所解释的事实晚1000年的发音则具有冒险性。此外，这种假设也会与下述事实相抵触，汉文中“吐蕃”一名最古老（7世纪初叶）的异文就相当于Töpän或一种类似的发音，无论如何是带有—n而不是—t的尾音，而这个时代的汉文对音明显地把尾音—t（或者是Bod中的—d）与—n区别开了。

8世纪的突厥文Töpüt不仅远不能驳倒与一种以töpä（顶峰，高地）为基础的突厥语或突厥—蒙古语辞源，而是更

应该是由于第二个音节中的元音ü（而不是ä，形成一种确认。因为文言回鹘突厥文（8世纪碑铭中突厥文的直接继承者）经常把这个指顶峰的名字写作TöPü的形式。这里是指第二个元音与第一个元音的一种开口同化，大家在蒙古文中也发现了这种情况，其中除个其传统的（古老的）写法twy·b′d＝Töbät之外，我们在近代发音中还发现了Töwöt(吐蕃，早在1240年左右的《蒙古秘史》中就已经写作Töböt)[16]。我们在这个问题上还应该指出，蒙古文的写法（很可能是借鉴自突厥文）促使人读作TöPüt，而不是根据传统而自最早读音（8世纪的突厥文碑铭中的形式）所作的那样，同样，我们应该读作töpu（顶峰）而不是tüPü，后者是写作twypw的古典回鹘文形式，其中的音节wy标准为—ó—。请参阅新回鹘文töpä、柯尔克孜文töbö等，它们也具有同样的意义。

"乌古斯"突厥文中带有ä第一个元音的形式（奥斯曼语täpä，安纳托利亚语täpä～däpä，土库曼语däpä，均意为"顶峰"）提出了一种历史语音的问题。如果它们代表着对一种旧有状态的保持，那么就应该承认诸如töpä这类的形式经受了在后一个辅音p影响下的第一个元音的唇化过程。这样一种语音发展在理论上是可能的，但我们在这个方言领域中没有找到例证，如动词täp—（尥蹶子、踢蹄子，指马匹）的音节täp也完全出现在古典回鹘文和喀喇汗王朝的突厥文中了，它与其中明显与═══töpü中的词组töp（顶峰，颅顶)相对立[17]，保持了元音ä（在奥斯曼语中作täp，在土库曼语中作däp，具有相同的意义）。但大家在奥斯曼语和安纳托利亚突厥语中观察到了一种相反的发展过程，也就

是在古突厥语köP（qop—köp，意为“大批、全体”）的käp中的一种唇音的退化（p之前的p的元音非开口化[18]。带有ö（töpü）的形式出现得要古老得多，大家最好是把它们视为历史上的早期写法。

这种考察导致了修改一种假设，即认为töpä～töpü～t-äpä等词的蒙古文对音词可能是词根dä'ä—(古典蒙古文作dägä—，其中的g表示一个音节间的辅音脱落之后的一种误写），意指“在……之上”、“在上部”。它产生了各种派生词，带有后缀—rä、dä'ärä（13—14世纪）、därä、där等，其辞意都为“在……之上”；带有后缀—tü、dä'ätü、dätü、dät等，意为“在上部”或“在高部”[19]。这种假设是以一种已得到明确证实的事实为出发点的，这就是在那些—p—普遍失去了其闭音的蒙文词便相当于具有音节间的一个—p—的突厥文，大家发现了一种元音重复，稍后不久又带有一种结合。例如，突厥文qapa（封闭）～蒙古文qa'a（有时又写作qara—或qā，意为关闭、封闭）[20]又会导致提出一种däpä（甚至是dä'ä）之雏形的假设（以解释突厥文的开唇元音）。这样就会引起多种异议。我们刚刚阐述了支持第一个元音ö（而不是ä）的原因。对于第二个元音来说，各种突厥语言的内在比较使得一个ö的存在变得更为令人置疑了，元音o和ö似乎是原来就固有的，出现在保存于第一个音节中的突厥文中（o～ö在非起始音节的出现是由于a～ä的开口音词化的次要现象或增加一些与前面的词结合或合并而失去重音的词汇的原因）[21]。此外，蒙古文的起始字母d—的正规突厥文对应词是y—（蒙古文dai—sun～突厥文yari—sun，意为“敌人”；蒙古文da'aki、dāki～

突厥文yapari—，意为“羊毛”；蒙古文dü:ägä，意为(马蹬子)～突厥文yüzük意为环，索圈等[22]。当然，这后一种论据并非是决定性的，因为大家在声母中发现了蒙古文d—和突厥文t—的对应关系。(蒙古文dör—bän～突厥文tör—t，意为“四”；蒙古文darpan～突厥文tarqan意指“达干”，是一个官号，请参阅上文；蒙古文dalai～突厥文taluy，意为“海洋”)。但这里也可能是指蒙古文中的古清辅音t—浊化为d—的过程，大家可以认为我们掌握了有关“达干”这个尊号的历史证据，所有的古老证据都因此而支持声母t—而不是d—的写法。于taluy和tört（无疑应为tört）于8世纪时的首次出现与dalai和dörbäu在13世纪的出现之间具有近五个世纪的间隔。古典蒙古文t—向近代蒙古文d—的浊化进程在南部和东部的各种方言中，尤其是在鄂尔多斯蒙古语的相当数量的辞汇中都已经出现了：古典词toqo(为马匹等备鞍子)、toqta—（坚持，保持坚定）、tasura—（折断、撕下或自我粉碎）、tusa（有益，有用）、tata—（拉、拽，请参阅突厥文tart—，其词义相同）～鄂尔多斯语doxo—、dorta—、dasur—、dusa、dusa、data—（具有同样的辞义）[23]。同样的现象从11世纪起就出现在乌古斯突厥语中了：daqi（也，普通突厥语作taqi，请参阅蒙古文taki～daki，意为“也”，借鉴自突厥文）；däuä（骆驼，古突厥语作täwa（y），täwi，请参阅蒙古文tämägän）等[24]。这种清辅音浊化的现象也出现在许多奥斯曼语、安纳托利亚突厥语和土库曼语中，正如前引där-a（顶峰）一样。它是过渡性的，因而对于辞源比较学没有多大意义。正如大家可以在古代和现代安纳托利亚突厥语的

许多方言性犹豫不决中所发现的那样：däp～täpä，duz～tuz（盐）、dürlü～türlü（种类）等，在那些古突厥文始终保留t—的辞汇也如此的。

在许多情况下，带t—词尾的一个古突厥文的对应词则以带声母d—的形式出现，这里是指蒙古文向突厥文的借鉴，也正如对于前引daki和darqan一样。大家在已知的最古老的蒙古文献《蒙古秘史》（约为1240年左右）中找到了明确的例证，它于其中在Törä和dörä（法律、规则、习惯法）之间犹豫不决，这是向古突厥文töra（8世纪）的借鉴[25]。在经过阐述我们对于在突厥文töpä、töpü、täpä等(顶峰)与蒙古文dä'ä—（在上部、高部）之间的辞源比较。据我们认为，其辞义是出自“最高的”和“最好的”的突厥文yeg、其正常对应关系应为蒙古文中的—d～突厥文中的y—，dä'-ä要上溯到dägä—，保存在古典蒙古文的写法中[26]，这种考证又使我们趋向提议将蒙古文dobo（山岭）作为突厥文t-öpä（其今日尚无多见的意义仍是“山峰、山岭”)的对音词，我们倾向于将此视为向突厥文的一种借鉴，带有声母的浊化（请参阅daki、darqan和dörä），最不常见的则是元音级的变化。

如若无这种变化，那么其辞源就很清楚了，在döpä之前带有经浊化的声母的töpä，清辅音p从古蒙古文时代就已经失去[27]，p变成了b。就如同在向突厥文Topraq（土地、腐殖层）借鉴的蒙古文tobraq～tobroq（近代作towror等）中一样，由此而产生了döbä一词，它由于在蒙古文中常见的唇音结合的原因（其中的ö……ä和o……a的古老变化过程变成了由ö……ö和o……o的变化。请参阅Töbät先变作

Töböt和后又变作döbö、döwö而不是dob和dowo（均意为“山岭”）的例证。

因此，我们应该研究一下元音级的这种变化（对于同一个词在突厥文和在蒙古文中都带有等级的对立）是否为可能。其例证很罕见，如果摆除了那些由于后缀i的不稳定性而变得不大可靠的例证的话，由此而出现了i—i的反复变化，正如在突厥文bič—～bič（砍断）、biŋ—biŋ（千）等词中一样。但大家在突厥文（tarqan～tärkän，“干达”，官号，上文业已提及)和蒙古文（ratu—～gätul—，意为“穿越”，请参阅突厥文käč—）中的某些颇有意义的例证。至于那些对于同一个辞源相同的假设词而使突厥文与蒙古文相对立的例证（唯有它们才使我们的假设合乎情理），则更为罕见，正如大家在或然性问题上所预料到的那样。因为在突厥文的1/a和在蒙古文中的1/b的一种可能性的组合导致了在类似情况下的1/ab之可能性。但是，在排除了所有令人置疑的情节之后，我们却可以举出两个意义的相反的例证（突厥文中的后部元音，蒙古语中的前部元音，或反之），它们的语意一致性是相当真实可信的：突厥文qarya～蒙古文käriyä（乌鸦，qarira～kärigä）；西部奥斯曼和安纳托利亚突厥语öbäk（堆积，堆）～古典蒙古文obora（n）和近代蒙古语owō（n）（石堆，鄂博，俄文作obon，äbägä（n）—obaran）。突厥语中对于唇音中塞音的保留在其它地方却会使人猜测到其前面还有一个长元音的p的更古老的雏形öpägä（n）～oparu（n），因为短元音之后的b变成了西突厥语中的w或v(8世纪的碑铭突厥文中作ab，安纳托利亚和奥斯曼突厥文中作av，意为“猎物，猎狩”）。

请参阅古典蒙古文aba，近代蒙古语作aw，意为“围猎、哄猎”。

这后一个例证对于我们的假设具有下面一个词组的语音对应意义：突厥文öpä或öpä～蒙古文dobo（山岭），突厥文öpäk或öbäk～蒙古文obora（n）（堆积）。

因此，在结束这段有关辞源的冗长讨论时，我们提议根据该地名的最古老的汉文对音“吐蕃”（Töpän，7世纪初叶，带有—n，从而否认了以藏文Bod来解释的辞源），它在突厥碑铭中出现的形式Töpüt（约为公元730年）及其在9世纪时的粟特文和9世纪的中期伊朗文形式（它们都代表着Töpüt），我们与突厥文töpa～töpü（顶峰，高处）相比较的所有形式来解释其阿拉伯—波斯文以及后来西文中的形式Tibet，吐蕃本来就是“世界屋脊”，也被人称为“高地”。

我们觉得töpät～Täpüt中的—t似乎是一种“阿尔泰语”（更确切地说是突厥—蒙古语）中的复数形式。但这种后缀在粟特文中也具有相同的作用。至于Töpän一词中的—n，大家对此初看起来可能会联想到突厥—蒙古语中的哑“—n”，这里也可能是指突厥—蒙古语中集合辞汇的古后缀，现在尚残存有某些踪迹：突厥文är～蒙古文ärä（雄性者、男子）、突厥文集合名词ärän（男人）发展成了ärän—lär（同上）[28]。在蒙古语中，raqai（猪、野猪），阿尔泰语中的集合名词gaqan（野猪）则是一个部族的名称；以—tu结尾的形容词派生词具有以—tan结尾的蒙古文的复数形式[29]。大家还可以列举带—(a) n～—（än）的后缀其它突厥文和蒙古文例证，其中有些具有一种集合名词的意义，余者

则不具这种意义[30]。我们确实觉得在全部突厥—蒙古语中，应该在没有集合名词意义的哑音节中的—h（其最佳例证是蒙古文的第一人称单数的人称代词：bi（我）＝bi（n）。请参阅突厥文bän（碑铭中的古突格词—bin—i），这种后缀—（a）n～—（ä）n其集合名词的功能仅仅是零星地残存下来了（在突厥文中，除了前面提到的集合名词är—än之外，还有派生自or（u）l（孩子，儿子）的orl—an之外，后者仅仅在古突厥文中才有“孩子”的意义，在当代的用法中却指“小伙子”，与“少女”相对应。[31]

在töpüt的古老异体字Töpän中，正是其集合词的意义（“形成吐蕃的整片高地”）似乎最终需要保留下来。前引hörin（狼群，突厥可汗大官吏们的集团）派生自böri（狼）。

无论对于现存的后缀（哑音—h本身可以被认为是一种后缀）作什么样的解释，被比作突厥文töppä—töpü和可能还有蒙古文dobo的一组名词Töpän、Töpät、Töpüt似乎完全属于阿尔泰语系，更具体地说应该是突厥—蒙古语族，大家可以认为这一语族的严密结构出自一种基本的一致性，或者是在很长期间的相互影响和前历史时代的互相借鉴[32]。吐蕃的蒙文名字在古典蒙古文中作Töbät（《蒙古秘史》，约为1240年）、Töbät、在近代蒙古文中作Töwöt，显得如同是借鉴自突厥文名称的不同写法Töpät（而不是Töpüt）。

该名称在汉文对音中最早出现的形式“吐蕃”（Töpän）要追溯到7世纪初叶。因此，汉人可能是通过一个属于操突厥—蒙古语族的民族而于当时就知道了这种称呼，这要比它以带t的形式Töpüt在蒙古突厥人中的出现早一个世

纪，而要比它以Töpüt的译文形式在伊朗—粟特文中的出现早两个世纪。

然而，大家恰恰知道具有这种语言属性的一个民族于4至7世纪期间占据了介于一方面是吐蕃和另一方面是汉人和蒙古突厥人之间的一种居间地理方位。这里是指吐谷浑人[33]，他们是一个属于鲜卑种族的民族，约于公元4世纪初叶从他们在辽河流域的今满洲的发祥地一直迁移到青海湖和柴达木地区，其王国在那里一直维持到633年，即当他们被吐蕃王国摧毁为止[34]。这样一来，从公元4世纪到7世纪末左右，吐谷浑人在吐蕃本土的北方和东北方占据了一片辽阔的土地，青海湖周围从柴达木沼泽地直到罗布淖尔，在北方面对突厥人，在东北方和东方却面对汉人[35]。

因此，我们可以假设认为，吐蕃最早是通过吐谷浑人的媒介作用而被突厥人和汉人所熟识的。他们双方为了指该地区而采纳了一种借鉴自吐谷浑语中意为“高峰、高地”的名称，汉人直接采用了以—h结尾的集合名词形式Töpän，突厥人为了更为清楚起见（以—h结尾的集合名词在突厥文语很罕见）而采纳了以—t结尾的复数名词的突厥—蒙古语形式Töpät（传到了粟特文中），在8世纪时变成了Töpüt（蒙古人稍后以Töpüt的名字采纳了它），又先变作Töpöt，后变作Töwöt，其最早的不同形式为Töpät，即根据一种保留了这种不同形式的突厥口语，这也是黠戛斯语的原形töbö（高地），其单数形式töpä在黠戛斯语中很正常地向töbö发展。

在8世纪初叶，大部分吐谷浑人都逃亡到了鄂尔多斯地区，因而也就是位于中国京师长安与鄂尔浑河畔的突厥都城

之间的大道上[36]。然而，在阙特勤的鲁尼突厥文碑铭中，于重新提及阙特勤在731这个羊年的薨逝和732年的猴年立墓碑之后，该墓志铭东北角的一行文字就这样结束了该句子："吐谷浑(Tuy(u) run)部族的首领带来了同样多的装饰匠人"；或者更应该是："(从汉地)带来如此之多装饰匠人者是吐谷浑部族的首领"[37]。大家确实通过该碑南侧第11—13行而获知，毗伽可汗从当时位于长安的中国天朝宫廷中请来了其弟阙特勤墓志铭的装饰师[38]。此外，大家还知道，吐谷浑部族的首领在731—732年间应该是在位于灵州和五原郡之间的黄河河套地区行使职权，这就是说恰恰位于汉族装饰师为了从中国宫廷前往位于鄂尔浑河流域的突厥京师的领土上[39]。因此，我们觉得很明显，当时从汉地边境护送这批汉族匠人一直到达鄂尔浑河流域的Tuy (u) run(吐谷浑，见上)部族首领正是被对音作吐谷浑的突厥或蒙古部族首领的名字。

Tuy (u) run的第一种意义应为"隼"或"白色苍鹰"。勒·柯克(Le coq)于其论文《突厥训鹰术考》就已经指出，在"蒙古的鲁尼突厥文碑铭中"出现的Tuyrun或Tog-run一词可能相当于隼或一种白色苍鹰的名字[40]。拉德洛夫(Radloff)于其巨著《突厥方言辞典》[41]中指出，在察合台语、巴拉巴的塔塔儿语和黠戛斯语(应为哈萨克语)中，Tuyrun意为"白隼"，但儒达克辛(Judaxin)于其在一般情况下更为明确具体的吉尔吉斯语—俄语辞典(1965年)[42]中，却赋于了该词"白色苍鹰"的意义，我们无疑更应该倾向于后者。辞书作家们往往会把苍鹰和与之颇为相似的隼相混淆。因此，吐谷浑首领于8世纪正是取了Tuy(u)

run（白色苍鹰，无疑是由于其狩猎的本领而负盛名和因其颜色而引人注目的飞鸟）之名，其部族正是由此而获名，他们当时生活在满洲辽河以西的辽西[43]。此外，在邻近的高丽存在有"白色苍鹰"的事实又特别是由于1851年由一名阿拉伯旅行家和商人苏莱曼（Sulayman）提及[44]。雷米·多尔（RemyDor）还在一条注释的手稿中向我们具体解释说，黠戛斯人中的Tuyrun"这类白色苍鹰"又使人联想到了"一名勇敢的英雄"。

在以《辽史》为基础的一幅各民族和部族的统计表中，魏特夫和冯家昇[45]特别参照了伯希和的观点[46]。他们重新提出，大约到了唐代末年前后，"吐谷浑"一名的汉文对音经常被简化为"吐浑"或"退浑"。他们提醒大家注意，这些对音可能是代表着鄂尔浑突厥文中的尊号Tuyrun，被拉德洛夫于其辞典（第3卷，第1424页，并非是魏特夫和冯家昇所指出的那样是第1432页）解释为"一种显职高位"，它应被解释为"注意或感觉到的人"，来自突厥文tay（注意，感觉）。然而，据我们看来，这种解释与以"白色苍鹰"来解释tuyrun的作法没有任何矛盾，甚至还倾向于证实这种解释。因为自突厥文tuy（感觉）派生来的tuy—yun一词（"感觉"。请参阅奥斯曼语duy一，意为"感觉"和"敏感"；派生词duyrun意为"敏感的"）非常适用于指这种猛禽，以指其感觉的敏锐度（尤其是视觉的敏锐度），这是猎禽的一种特别引人注目的特征。它也适应于吐谷浑的名祖之名。此外，"白色的苍鹰"除了具有英雄主义和尊贵特征之外，还会使人联想到首领头人的主要本领一目光敏锐犀利[47]。

另外，我们提到在阙特勤（köl Tegin）碑西南角的一行文字（因而与包括有Tuy（u）run一词的东北角一行文字正好相对）中存在着一种似乎代表着Tuy（u）rut的形式，它是Tuy（u）run的带一t的复数写法。令人遗憾的是该行的这部分残缺不全，大家只能有把握地阅读出如下内容："样磨（Yaghma）和吐谷浑部族"[48]，样磨作为出自九姓乌古斯的一个操突厥语的重要部族名称，他们至少从10世纪起就居住在疏勒地区[49]。至于与Tuy（u）run并列在的Tuy（u）rut的形式，似乎证明了吐谷浑语言中用于指民族的习惯用法，即使用带一t的复数形式与带一n的集合名词形式的交替变化，正如我们在Töpän～Töpänt的情况中所猜测的那样。

所有这些比较都发生在一种"阿尔泰语"（更具体地说是突厥一蒙古语）的语言背景中，它们提出了与相继由不同作者触及到的吐谷浑人的语言属性直接相联系的诸问题，其中有些人把吐谷浑人视为通古斯人，而其他人则把他们看作是操蒙古语言的民族。这后一种观点于1921年受到了伯希和的支持[50]。为了支持他们是古蒙古人的假设，伯希和提出了一种历史证据（在唐代于鲜卑的后裔室韦人中有一个蒙兀民族的存在，它使人联想到了蒙古人的部族）。但他最重要的还是提出了一些语言论据：在根据汉文的对音的吐谷浑语言中，存在着一个第二人称单数的人称代词Ču或Čü，它就相当于蒙古语中的Či（你）；还存在着一个词aqan，它与蒙文aqa（哥哥）具有相同的意义。但在"吐谷浑"中却带有一个哑音的一h；此外还存在一个词bara（父亲），同样也与作为尊号使用的蒙古文abara（叔父，伯父）等作了比

较[51]。吐谷浑（Tuyrun～Tuyrut）和吐蕃（Töpän～Töpät）等名词所代表的以—h结尾的集合名词和以—t结尾的复数形式似乎同样也支持了古蒙古语的论点。

最后，希伯和于其1921年文[52]的一条附注中通过蒙古文而解释了汉文对音中简化三至两个音节的作法（见上文）："吐谷浑或退浑之间的交替使用似乎与蒙古文同源对似词ruyu—和rui（要求）、güyü—和güi—（奔驰）的轮番变化属于同一类。事实上，从由汉文对音反映出的Tuyurun（吐谷浑）到Tuyrun（吐浑、退浑）的变化过渡似乎证明了同时在蒙古文和突厥文中出现的一种历史性语音发展：由于中间（非重音的）元音的脱落而使三音节变成两音节词的变化。这样一来，古典蒙古文abala—（围猎）在近代蒙古文中作awla—（请参阅突厥文avla—，意为"狩猎"），古典蒙古文ämünä在近代蒙古文中作ömnö（前面）等，古突厥文yügürük在喀拉汗突厥文中作yügrük（疾速，出自意为"奔驰"的yügür—）；碑铭中的古突厥文abiŠran在回鹘文中作tawisran，在近代语言中作tawŠan、tavŠan等，意为"兔子"（请参阅蒙古文taulai，其意义相同）。

—run这个音节是一种后缀，该动词的词根在古代可能为tuyu，后来变作tuy—，完全如同在突厥文中一样。突厥文和蒙古文之间的比较提供了蒙古文中的双音节和突厥语中单音节动词词根的许多例证：蒙古文uqa—（设想，理解）和古突厥文uq—（词义相当多）、蒙古文Sana—（想）和突厥文San—（词义相同）、蒙古文tata—（派生自tarta—，意为"拉拽"）在突厥文中作tart—（词义相同）等。甚至在蒙古语中，某些动词词根（如伯希和所指出的那些）

都代表着在双音节和单音节写法之间的犹豫不决：ayu～ai—（受惊，请参阅古突厥文，带有—n的自反动词，如ayin—，其意义相同）、abu—～ab—（取、拿）等。

因此，从“吐谷浑”向“吐浑”的发展既可以通过突厥文、又可以通过蒙古文来解释。同样，Töpän和Töpät～Töpüt作为töpä—töpü的派生词而带有—n和—t后缀的作法可以严格地通过突厥文来解释，带有—n的名词的—t的复数形式和以—n结尾的集合名词都于其中零散地出现了。然而，töpä面对蒙古文dobo显得如同是一种突厥文形式，tuy—早在8世纪时就已经出现在突厥文中了[53]。据我们所知，它在蒙古文中没有对应词，该名词和该动词很可能是出自突厥文辞汇。

因此，我们也如同希伯和一样倾向于把吐谷浑人视为一个受到了古突厥文化强烈影响（至少在其辞汇中如此）的古蒙古部族集团。他们特别是借鉴了töpä（高地）一词，但却把它以一个古蒙古文后缀的方式作了处理，蒙古文dobo（山岭）可能也是借鉴自täpä，仅仅在元音音级上有所变化、并使辅音浊化：古蒙古文töpa可能很正常地产生了蒙古文tö’ä。同样，其名祖的名称吐谷浑（白色苍鹰）可能起源于突厥文，现知的最古老蒙文文献《蒙古秘史》（约为1240年）就包括相当多的由蒙古人享有的突厥文名字。

“白色苍鹰”的名字可能同样也以无疑应读作turun的形式出现在10世纪的一篇回鹘文短文中，被了草地书写在敦煌藏经洞的一卷汉文佛经的背面[54]。下面就是这篇文献，它可能代表着一句谚语、并被记载了两次：“所以，在谚语中就有：飞鹰的后裔共有九只。这九只之中，有一只白鹰。因

为它是苍鹰，所以它是猛禽；由于它很凶暴，所以它很善于捕食。大家可以认为苍鹰的九只鹰雏代表着被王族统治的“十姓回鹘”中的另外九姓，尤其是白鹰在某种意义上是回鹘人的象征，甚至指回鹘人的uyrur一名本身在汉文中也被用意为“回旋轻捷如鹘”的两个方块字来对音作“回鹘”。至于turun这种写法，我们完全有理由认为这里确实是指白色苍鹰。在933年，也就是在大致相当于我们文献的时代，甘州的回鹘夜落隔可汗向后唐明宗皇帝进白鹘（白鹰）一联[55]。此外，情况很可能是9—10世纪敦煌的这句回鹘谚语中的turun一词在意指“吐谷浑”的同时，还可能变成了回鹘人的第九个部族。因为大家知道，当时在敦煌汉文写本中主要是被称为“退浑”的吐谷浑至少直到9世纪末仍如同回鹘人一样生活在甘州地区[56]。对于回鹘文写本中的TWXWN一词的写法，它似乎是指Turun而不是Tuyrun。据我们来看，这里更应该是指一种不同写法、一种遗漏或书写错误，尤其是在这卷写得非常漫不经心的写本中更为如此。事实上，大家丝毫无法理解，一直将二合元音—uy—保持到我们当代的这个具有“白色苍鹰”之意义的词怎么会在9世纪时失去了这个二合元音中的第二种成份呢？此外，“退浑”这种对音法在9世纪末还被用于表示吐谷浑的名字，它明确地说明其名字中第一个音节Tuy—的发音，而“吐浑”的对音恰恰又具体采用了“吐谷浑”最古老对音中的第一个和第三个字，它可以通过一种简单的机械性简化来解释。

由于我们在西藏学方面没有任何资格，所以我们清楚地知道自己对于“吐蕃”的“西方名字Tibet起源于“突厥—蒙古语”的假设与由最有资格的藏学家们普遍接受的起源论

背道而驰。它可能过份大胆冒昧了，甚至是过份不太恰当适宜，尤其是在一篇为该地区最大的藏学专家乌瑞编辑的纪念文集中这样讲就更为不妥了。因此，我们非常谦虚地提出这种假设，不是作为一种定论，而是作为我们所希望的一种讨论内容。

这样一来，为了促进辩论，我们应该简单地概括总结我们的主要论据了。

1.藏文辞源，于其传说开头部分提出的两种不同说法非常符合逻辑地是以把第二个音节与吐蕃的土著名称Bod等同起来为基础的，它有许多障碍。对于第一个音节它是以stod（或mtho）在一种假想的词组中（意为“上部吐蕃”）的近代发音为基础的。据我们所知，（这种所知无疑是不充分完整的），大家尚未能确定stod（mtho）在当时的发音，因为当时要比大家认定的该名称的出现早近1000年。其汉文对音“吐蕃”从公元7世纪初叶就已经出现，它大致可以被复原为对Töpän的记音。它出现在一个汉文对音明确地把尾音—n与—d～—t（被用t来表示）区别开的时代，它在第二个音节中并不适用于—bod。

2.9世纪时的伊朗—粟特文对音并不会由于这后一种异议的障碍而不能成立，因为它们确实表现了首先保存在“吐蕃”的阿拉伯—波斯文或后来的“西文”名字中的尾音—t。它们实际上可能是对Töpät的记音，我们必须把这种形式与吐蕃的突厥文名称Töpät作以比较，后者在8世纪时就已经清地出现在蒙古的碑铭中了。但Töpät完全可以被认为是Töpän的一个以—t结尾的“阿尔泰语”（突厥—蒙古语，尤其是蒙古语）的复数形式，这就证明了Töbät（近代作

Tōwōt）的古典蒙古文形式，以—d结尾的古典蒙古文中的写法（以t结尾的复数形式，这与元音后缀之前的带—d—的清辅音浊化相似）从语音上来看并不是合情合理。至于8世纪时的突厥文Töpüt，具有一种第二个音节唇音的同化现象，如同在近代蒙古文中一样（或者是1240年左右在《蒙古秘史》中就已经作Töböt了），但却是带有一个ü而不是ö（元音o～ö一般不出现在古突厥文的第一个音节中）。这种唇音化现象也出现在古突厥文（碑铭文和回鹘文）中的töpü（顶峰，高地）中，它是自töpä（被保留在新回鹘文中了）变化而来的，而后者本身又是诸如黠戛斯语中的töbö等写法的原形，其未被唇音化的元音波保留在安纳托利亚语和土库曼语等突厥语中了，分别作täpä和däpä（此外，带有由于—öp—异化作—äp—的非唇音化现象，就如同在奥斯曼语häp中一样，其古老的形式作Köp）。Töpät（古典蒙古文作Töbät，无疑出自突厥文）～Töpüt，意指吐蕃，töpöä～töpü（顶峰，高地）在语音上异体字之间的这种对应关系与下面的一种事实结合在一起了，—t与一个以—h结尾的名词（无论是否集合名词）相比较而相当于一个正常的复数形式，这就可以使人把Töpät～Töpüt解释得如同一个用于指“世界屋脊”的“高地”的古老复数名词。

3.作为吐蕃名称的阿拉伯—波斯文Tubbat或Tibbat于其不同的写法中表现了在u和i之间的犹豫不决。无论是在阿拉伯文还是在波斯文中都不存在ö，u表现了其唇音特征，i则表现了其腭音特征，其中所拥有的第三个阿拉伯—波斯文元音a无论如何也是不恰当的。它似乎完全应该上溯到Töpät（～Töbät）。“吐蕃”的“西文”名字几乎可以肯定是来

自波斯文（它是中世纪中亚的通用语言），更应该是以其Tibat的形式出现，很可能是读作Tibät（Tibet及其近似形式均由此而来）或Tebät（请参阅马可·波罗的写法Teb-et）。但它没有重复阿拉伯文中的双辅音b，仅仅以单一的b来区别之。阿拉伯—波斯的科学传统似乎向突厥人或中亚的伊朗—粟特人借鉴了该词。这个问题值得作一番历史研究。

4.附带的假设（与前者有着无关紧要的联系）。汉人和突厥人（接着可能由于后者而先涉及到了伊朗—粟特人，再其后又是蒙古人）可能接受了吐谷浑人的Töpan～Töpät～Töpüt的名称，吐谷浑人是一个"阿尔泰"人类集团，于公元4世纪初叶自满洲和辽河地区经东部甘肃而定居在青海湖和柴达木地区，甚至一直延伸到罗布淖尔和塔里木盆地南缘。他们直到663年被吐蕃人击败之前一直统治着这片辽阔的领土。其后他们的主要首领和大部分吐谷浑部族都逃向了甘肃和鄂尔多斯地区。吐谷浑人在一方面是吐蕃和另一方面是汉人与突厥人（无疑还有粟特人）之间居于媒介地位以及它们与吐蕃人接触时代，所有这一切都会使人把他们视为Töpän（后来作Töpat，在东部古突厥语中变成了Töpüt。但在突厥方言中保留作Töpät，未将töpä变为Töpu）一名的创始人，该词意为"高地"。该名从公元7世纪就已由汉人以Töpän（吐蕃）的形式所采纳，在8世纪的第一批突厥文献中就已经以Töput的形式出现，但却以稍微更古老一些的形式Töpät而传给伊朗—粟特人（或通过突厥人，或直接传播）。

5.这些吐谷浑人取名自他们的名祖"白色苍鹰"（Tuy(u) run）。其名称的汉文对音代表着其历史上第一个时代

（在汉文史书中要追溯到公元3世纪）的Tuyu run，后来自9世纪起为Tuyrun（大家可以参阅在732年在厥特勤鲁尼突厥文碑铭中就已经出现的Tuy（u）run一词及其复数形式Tuy（u）rut）。如果大家考虑到最后一个时代的汉文对音“退浑”（它更显得如同仅仅是“吐谷浑”的一种简称）的话，那也可以写作Turun。根据各种可能来看，先是名祖英雄的名字和后为部族集团的这个名字与“白色苍鹰”（Tuyrun）的名字相同，它在突厥社会中是一种象征英雄行为的飞鸟，其名可能是派生自突厥文tuy—（感觉），以使人联想到猛禽犀利敏锐的目光。这些吐谷浑人语言中的那些罕见的残余均属于“突厥—蒙古语”族，带有在他们的突厥文或古突厥文属性方面的矛盾征象。对这些残余的研究更会使人将此视为古蒙古语，其语言在辞汇中受到了突厥语的强烈影响，尤其是在有关tuyrun和töpä等词的问题上更为如此。

附　记

在此文写作的最后一刻，由于今天刚从撒马儿罕前来的西姆斯——威廉姆斯博士使我们获到了“吐蕃”名称的一种twpt的写法。它是由利夫希克（LivŠik）教授从阿夫拉锡亚人（Afrāsiyāb）发现的一幅壁画中抄录上来的，那里是撒马儿罕的一个古遗址。twpt mrty（吐蕃人）的题识于壁画中系指一个人物塑像。这里实际上指大家在继汉文对音“吐蕃”之后直到今天所遇到的西藏地区名字的最古老的形式，因为这里所涉及到的题识被考古学的证据断代为公元7

世纪的下半叶。然而，twpt的记音带有第一个唇元音和普遍都会包含有a或ä的第二个音节中元音的一种有缺环动词的字体，它显得完全可以与我们上文作为吐蕃名称的第一种形式而提出的töpät类的名称兼容并蓄，因而它的古老性就这样得到了证实。

此外，也是在最后一刻，蒲立本教授的文章《黠戛斯名称考》（载《中亚学报》第34卷，第1—2期，1990年，第98—108页，我们刚刚获悉了它）又向我们提到了用于指黠戛斯人的整整一大批汉文对音的存在，其中有一些都相当古老了，这就是"隔昆"（公元前2世纪）、"坚昆"（公元前1世纪）、"契骨"和"纥骨"（公元6世纪），同时还有公元6—8世纪的"结骨"。然而，尽管蒲立本先生提出了相当大胆的假设（据他认为，这里在所有的情况下都可能是指Qirɣir，它是由Qirɣiz滥用颤音r而造成的一种不同写法。我们觉得公元前的这两种对音也都清楚地记下了Qirɣun之音，而公元最初几个世纪的另外三种不同的对音也非常清楚地记下了Qirqut之音。民族名称Qirqun～Qirɣut的不同写法可能分别为ɣirɣ（四十部族，当时的Qirgiz代表着以z—结尾的另外一个复数形式）的以—n结尾的集合名词和以—t结尾的复数形式。因此，它们也完全如同我们刚才研究过的Tuy(u)run～Tuy(u)rut和Töpan～Töpät等写法相似。

注释

〔1〕尤其是在马可·波罗、鲁布鲁克（Rubruock）、柏

朗嘉宾和鄂多立克（Plan Carpin）（Odoric de Friou1）的著作中更为如此。请参阅布勒士奈德（E·Bretschneider）：《中世纪研究》第2卷，第24—25页；特别是列昂·费尔（Léon Feer）：《吐蕃名称的辞源、历史和拼写法》，其摘要载《第七届国际东方学代表大会论文集》（维也纳1886年版，第63—81页），维也纳1889年版，第1—19页。由列昂·费尔根据藏文bod而提出的吐蕃名称的辞源至今在学术界仍然广泛受到支持，正如梅维恒（victor H·mair）的近作所证明的那样，见《吐蕃与吐鲁蕃，论吐蕃和吐鲁蕃古代汉名的起源》，载《中亚和内陆亚洲研究》第4卷（1990年），第14—70页，他重复了费尔的所有论据。此外，正是梅维恒这后一篇论文在某种程度上导致了本文解释吐蕃名称的尝试。有关这一问题，请参阅梅维恒在《中国—柏拉图研究》的最后一部分（宾夕法尼亚大学东方研究系）第18卷，1990年5月，第B—8和B—9页。

〔2〕请参阅在伯希和的《马可·波罗注释》中罗列的t—th之间交替变化的大量例证（第1—3卷，巴黎1959—1973年版），诸如Catay—Cathay来自Qitay（契丹）、Temur—Themur来自突厥文tämür（铁）、Themurči与Tämurčin（铁木真、成吉思汗的名字）、Tauris—Thauris系指波斯城市讨来思或大不里士等，在其它地方还有Alcai—Alchai—Altai用于指阿尔泰山等。

〔3〕请参阅德麦松（pierre Desmaisons）的《波斯文—法文辞典》（第1—4卷，罗马1908—1914年版），第1卷第459页第2行；斯登加斯（F·Steingass）的《综合波斯文—英文辞典》（伦敦1892年版）第279页第2行。

〔4〕有关提及吐蕃的中世纪各种穆斯林舆地文献，请参阅费郎（Gabriel Ferrand）：《阿拉伯波斯突厥东方古文

献辑注》，巴黎1913—1914年版，第2卷索引第736页有关吐蕃的条目。大家还可以参阅在由若贝尔（A·jaubert）刊布的《埃德里奇舆地书》（1836—1840年巴黎版第1卷第490—943和498页，第2卷第221和350页）中将吐蕃名称记作tbt的形式。有关tbbt和tubbat的写法，请参阅米诺尔斯基（V·Minorshy）版本的《世界境域志》第92—93页，同时也请参阅其《马韦奇论中国、突厥和印度》第42节，第27—28页和16—17页。

〔5〕我与奥拉夫·哈桑（olaf Hasan）的读法不同，他在这条题识的第一个版本中，于此在第19行读作twp'wtČ'hy（吐蕃人。请参阅哈桑：《粟特文书和喀拉巴勒哈逊碑解读》，载《劳兰—乌戈尔学会会刊》第44卷第3期，赫尔辛基1930年版，第20和34页。哈密屯（J·Hamilto—n）于60年代根据拉科斯特（Lacoste）的拓片而对该碑的释读中读作Twp'ytč' ny，而且也如同粟特文专家吉柯丰在他对喀拉巴勒哈逊碑的粟特文进行释读时所作的那样，其文载《内陆亚细亚研究》第28卷，1988年，第34、37和47页。

〔6〕有关拉达克的碑文，请参阅米勒（F·w·k·Mulle l）：《拉达克的粟特文碑文》，载《普鲁斯皇家科学院会议纪要》，1925年，第371—373页；邦文尼斯特：《粟特语考证》，载《东方和非洲研究学院通报》第9卷，1938年，第502—505页；德雷斯登（Mark presden）：《粟特语及其文献》，载《剑桥伊朗史》第3卷，第2册，第1229页。这篇简短的碑文已被断代为210年，无疑属于伊嗣俟（Yaztigird）统治时代，它以这样一段文字结束：“致吐蕃（twp'（'）yt）可汗的信”。字母之间的一细横笔（'）以及吐蕃名字中的y（大家有时也读作twp'nyt和twp'yyt）应该相当于石碑上的一处瑕疵而不是一个字母。

〔7〕载《〈耶斯那（Yasna）〉注释》第4卷 第58页，请参阅《〈耶斯那〉注释和三种帕拉维语残卷》，由安克莱萨里亚（Anklesaria）发表的原文、对音转写文和英译文，孟买1957年版，第34页。有关对该文的可能断代，请参阅吉努（P·Gignoux）：《论〈阿维斯陀（Avesto）〉中的〈耶斯那〉之存在》，载《亚洲研究学报》第32卷，1986年，第53—64页。

〔8〕请参阅前文注〔1〕中所引列昂·费尔：《吐蕃名称的辞源、历史和拼写法》，第12页注〔1〕。

〔9〕尤其是在阙特勤碑和毗伽可汗碑第4—5行中，分别于东侧或其它地方。请参阅汤姆森（V·Thomson）：《鄂尔浑碑铭释读》，载《芬兰—乌戈尔学会论丛》第5卷，1896年，第98、114、115和140页；奥尔昆（H·N·OrR n）：《古代突厥碑铭》第1卷，第24、30和52页；第1卷索引第169页。有关在第一个音节中带有ö（而不是ü）的句子的读法，请参阅下文不远处。

〔10〕有关"吐蕃"的名称，参请阅诸桥辙次（Morohashi Tetsuji）《汉和辞典》第3300—3373页条，第2卷，第842页。有关这些汉文方块字的古代发音，请参阅高本汉B·karlgren）；《汉文典修订》（1957年斯德哥尔摩重版）第62d条，第37页和第195m条，第71页；还可以参阅蒲立本：《中古汉语，历史语音研究》，温哥华1984年版，附录1，第232—237页有关中古汉语的发音问题和晚古汉语的问题。

〔11〕为了解释说在公元7世纪左右之前，大家在汉文文献中未发现指西藏人的专用名词（也就是"吐蕃"），大家无疑应假设认为汉人直到那时为止实际上并不了解他们。有关这一问题，特别请参阅莫莱（G·Mole）的著作：《从北魏到五代时期的吐谷浑人》，罗马1970年版，第172页注〔473〕，

大家于其中在有关641年事件的问题上可以谈到对吐蕃名称的论证。

〔12〕克洛松（G·Clauson），《13世纪之前突厥辞源辞典》，牛津1972年版，第436页；多尔菲（G·Doerfer）《新波斯语中的突厥和蒙古语成份》第2卷，威斯巴登1965年版，第872条，第450—452页。

〔13〕蒲立本：《古汉语中的辅音体系》第2部分，载《泰东》第9卷第2期，1963年，第206—262页。

〔14〕同上引文第261页。

〔15〕特别请参阅本文开始时引证的费尔和梅维恒的论文，同时还可参阅格雷纳尔（Grenard）：《西藏》（巴黎1904年版），第242页注①；哈密屯：《五代回鹘史料》（巴黎1955年版）第20页注〔3〕。

〔16〕海涅什（E·Haenisch）：《〈蒙古秘史〉中的辞汇》，莱比锡1939年版，第183页。

〔17〕上引克洛松：《13世纪之前突厥语辞源辞典》，第435和436页；杰夫纳朱尔斯基（Drevnetjursij）：《辞典》（列宁格勒1969年版）第552页和580页。

〔18〕上引克洛松书，第686页；杰夫纳朱尔斯基：《辞典》第317页。

〔19〕上引海涅什书第34页的de’ere，第35页，dege’un uber，带有一个保留下来的－g－。

〔20〕上引海涅什书第54页，ha’ahu（环绕）。有关已清楚地知道的蒙古文或突厥文形式，请参阅大家常用的各种辞典。

〔21〕出现了波罗谜（Brāhmi）文字的突厥回鹘语中的非开始音节中的O—ö的写法（当不是指未参照语音差异的机械记音时）应该是对由u—ü的造成的结果（比较开放）

的特殊差异的记音，没有采用在语位学上的合适作法。在回鹘语中，诸如birök（在……情况下）那样的写法标志着oq—ök失去重音词的结合（上引杰夫纳朱尔斯基《辞典》第1卷，第103和369页，第4卷第382页）；奥斯曼语中现在时的后缀是一个古老的失去重音的辅动词yori—（行走，前往等）。

〔22〕特别请参阅鲍培（N·poppe）：《阿尔泰语言比较语法》，威斯巴登1960年版，第22—23页。

〔23〕鲍培：《蒙古语比较研究导论》，赫尔辛基1955年版，第102—105页。

〔24〕11世纪的回鹘语方言中由t—到d—的浊音化已由喀什噶里（Kaşrari）所指出。请参阅阿塔赖（B·Ataly）：《突厥语大辞典》，安卡拉1943年版，索引第165—166页。

〔25〕海涅什：同上引书，第37和151页；杰夫纳朱尔斯基：《辞典》第580和581页；上引克洛松书，第531页。该突厥文就如同对于töpä—töpü一样，以两种不同的形式出现（尾音—ä～—ü），törä—törü。在这两种情况下，正是带—ü的一些不同写法出现在8世纪的碑铭文献中了。

〔26〕汉文对音转写词在aäga'ün中保留了带有—g—的dägä—（海涅什作dege'ün，上文业已引证）。

〔27〕上引鲍培《蒙古语比较研究导论》第93—98页。

〔28〕杰夫纳朱斯基：《辞典》第176页；上引克洛松书，第232页。土耳其的近代突厥语中的erenler是伊斯兰教苦行僧们的呼吁术语。

〔29〕上引鲍培书，第176—177页；韩百诗：《蒙古书面语言语法》，巴黎1945年版，第3页，第2条。

〔30〕有关蒙古文，请参阅上引韩百诗Louis Hambis书。作者指出，在古蒙古文中，hoqan指“犬”，qularan

指“盗贼”，原外还有前文已引证过的raqan。但名词的哑尾音—n则相当于一种单数形式，关以—t结尾的复数形式相对：mori（n）指“马”的单数，morit指“马”的复数。在安纳托利亚突厥语中，qizan是“少女”、童贞女”的古代集合名词，但在地区性的意义上也具有“青年小伙子”（童男）的意义。在其它地区，派生词tämrän（派生自ſämir，意为“铁”）指“箭矢或矛枪上的铁”；kökän（派生自kök，根）意为“起源”，或者是另外一种完全不同的意义“把，根柄”（指甜瓜或西瓜把）。但他们后来都具有了特殊的意义。

〔31〕笼统泛指的“孩子”（儿子或女子）的意义（中性）也残存于安纳托利亚突厥语中，如qiz orlan（qir具有“童男”的意义，与“少女”的意义共存），它原来是指“童贞孩子”（请参阅前一条注释，安纳托利亚语中作qizan），它与具有“姑娘”、“少女”之意义的qiz在一个初看起来很奇怪的短语中形成了一个定语词组qiz orlan qiz（童贞女）。

〔32〕在阿尔泰语范围内，具有遗传性衍生关系的突厥—蒙古语的一种在不同程度上是传统性的辞义倾向于取代另外一种主要是由多尔菲阐明的理论，此人在承认突厥—蒙古语比较研究对于重新复原古突厥语的重要意义的同时，又承认蒙古语（仅仅从13世纪起才以活跃的方式出现，而突厥语却是自8世纪起开始出现的）则是一种具有其它起源的语言，但它在其辞汇和甚至是其语法中深受先是古突厥文、后是历史突厥语的影响，甚至是改变，以至于在它以文字定形时就显得如同是与突厥语组具有亲缘关系。请参阅巴赞：（Louis Bazin）《突厥—蒙古问题辨析》，载《突厥学报》第15卷，1983年．第31—58页。

〔33〕有关汉文字的古代发音问题，请参阅高本汉：《汉文典

修订》（斯德哥尔摩1957年再版）第62d和1202a条（但该字应如同第1202d那样读音），和第458b条。大家还可以参阅蒲立本：《中日汉语，历史语音学研究》和《晚古汉语》。有关该名词的对音与发音，还可以参阅莫莱：《从北魏到五代时期的吐谷浑》，载《东方丛刊》第41卷，罗马1970年号，第1期，第66—67页。大家将会于其中发现有关汉文史料和年代的全部具体解释。

〔34〕请参阅伯希和《吐谷浑和苏毗考》，载《通报》第20卷，1921年，第323—331页；莫莱，同上引书，第12页以下。

〔35〕有关大批吐谷浑人在663年被吐蕃人击败后离开青海湖地区、并接着定居在甘肃东部和鄂尔多斯地区的情况，特别请参阅上引莫莱的著作第58—63页和相对立的注释。

〔36〕请参阅上引莫莱书，第59—61页。

〔37〕请参阅汤姆森：《鄂尔浑碑铭释读》第2分册，载《芬兰—乌戈尔学会论丛》第5卷，赫尔辛克府1896年版，第119—120页；奥尔昆：《古代突厥碑铭》第1卷（伊斯坦布尔1936年版），第52—53；塔拉·特肯（Talât Tekin）：《鄂尔浑突厥文语法》（布卢明顿1968年版）第237和272页；克洛松：同上引书，第568页。将部族名称Tay（u）run（吐谷浑和相当于汉文"大官"的t（a）y—qu（a）n之间的混淆也出现在同一篇碑文东南侧的1行文字中，克洛松误解了这一段文字。

〔38〕汤姆森：同上引书，第119页；奥尔昆：同上引书，第1卷，第28页；特肯：同上引书，第232页和263页。

〔39〕莫莱：同上引书，第189页注〔518〕。

〔40〕勒柯克：《突厥训鹰术考，载《巴斯勒档案》，第4卷第1期描印本，莱比锡和柏林1913年版，第2页注〔2〕和第

10—11页。

〔41〕拉德洛夫：《突厥方言辞典》（4卷本，圣·彼得堡1893—1911年版，第3卷，第1424（而不是1432）页。

〔42〕儒达克辛：《吉尔吉斯语—俄语辞典》，第2版，莫斯科1965年版。请参阅tujgun—条目。

〔43〕请参阅莫莱：同上引书，序言第12和正文第1—3页。

〔44〕费瑯：《阿拉伯波斯突厥东方古文献辑注》，第1卷，巴黎1913年版，第46页；同一位作者：《851年写成的阿拉伯商人苏莱曼印度和中国旅行记》，巴黎1922年版，第72—73页。

〔45〕魏特夫和冯家昇：《中国社会史、辽（907—1125年）》，纽约1949年版，第105页，第25和26条。

〔46〕伯希和：《吐谷浑和苏毗考》，载《通报》第20卷，1921年，第323页。

〔47〕前引莫莱的精辟论著：《从北魏到五代时期的吐浑谷人》第67页。其中在有关对吐谷浑一名进行解释的历史问题上出现了一个错误。这并不是拉问德洛夫（《辞苏》第3卷，第1432页）把阙特勤碑中的官号Tuyrun与吐谷浑联系起来了，也不是他将该词视为动词fuy（感觉）的派生词。事实上，拉德洛夫于其《辞典》第3卷第1424页（并非是1432页，这是魏特夫和冯家昇的错误）仅限于指出（就如同是两个不同的词和未提及的动词tuy——样）：1.tujrun——一种官衔；稍后不远处又在2.Tujrun—白色苍鹰。正是魏特夫和冯家昇于1949年（同上引书，第105页注〔26〕，在有关“退浑”的对音问题上）都想到了把吐（谷）浑的名称与由拉德洛夫（《辞典》第3卷第1432（1424）页）提及的尊号tujrun作以区别，并且以动词tuy—（感受）来解释之。

但并未因此而联想到象勒柯克曾作过的那样将这种写法比作由拉德洛夫于下文不远处作出的“白色苍鹰”一名。

〔49〕汤姆森，同上引书，第120页；拉德洛夫：《蒙古古突厥碑铭》，圣彼得堡1895年版，第38—39页；奥尔昆：同上引书，第1卷，第54页；特肯：同上引书，第238和272。

〔50〕伯希和：同上引书，第325—330页。

〔51〕请参阅伯希和：同上引书，第326—329页。稍后不久，伯希和又在《通报》第29卷（1932年）第26页中可能摒弃了他对于汉文对音“出”与蒙文či（你）之间对应关系的假设，更主张相当于蒙古文ǰäb或ǰä。请参阅蒲立本：《古汉语的辅音体系》第2部分，载《泰东》杂志。第9卷，第2期，1963年，第261页；莫莱：同上引书，第70—71页。事实上，我们似乎应该把汉文“出”视为či、而不是či的对音，因为蒙古语中的第二人称代词sg、či、gen、činu（而不是činü）都应该是古代的či（晚期了）。

〔52〕伯希和：同上引书，第331页。

〔53〕杰夫纳朱尔斯基：《辞典》第584页；上引克洛松书，第567页。

〔54〕这里是指分藏于伦敦大英搏物馆和巴黎国立图书馆中的一卷写本，分别被编为or·8212（116）号和p·2969号。请参阅在哈密屯版本中对卷子背面回鹘文书的研究：《9—10世纪敦煌回鹘文献汇编》第1卷，第17号文书，第97—101页。

〔55〕哈密屯：《9—10世纪敦煌回鹘文献汇编》；同一位作者：《以五代回鹘史料》，第76和93页。

〔56〕有关这个问题，请参阅西姆斯—威廉姆斯（sims—williams）和哈密屯：《敦煌9—10世纪突厥—粟特文献汇编》，收入了《伊朗碑铭集》第2套第3卷，伦敦1990年版，

其中第63—76页是对G号写本的研究，尤其是注G16和其中所涉及到的汉文写本第43—47幅图版。

〔57〕例如，可以参阅上引哈密屯和西姆斯—威廉姆斯书，图版43—45。它是保存在伦敦的斯坦因敦煌汉文写本，应断代为884年或885年。

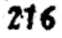
〔58〕这篇联袂署名的文章的出发点是两位作者分别得出了这样一种坚信，即“吐蕃”的“西文”名称应通过参阅突厥文töpï～töpü（顶峰、高地）来解释，从8世纪起就出现的“吐蕃”的突厥文名称Töpüt是töpü带尾音—t的复数形式，意为“高地”。

哈密屯又以汉文和伊朗—粟特文领域中继续进行了研究，解释了“吐蕃”名称的汉文和伊朗—粟特文对音。他认为此名是经由吐谷浑人传给汉人和突厥人的。他又将“吐谷浑”，一名比定为Tuyrun（白色苍鹰）。

路易·巴赞则从突厥—蒙古语比较语言学的角度研究了所提出的语音问题。

〔59〕请参阅上引德麦松：《波斯语—法语辞典》第1卷第459页，第2行。

译自维也纳1991年出版的乌瑞纪念文集《西藏历史和语言》一书



西藏西部拉达克地区的止贡噶举派

(意) 伯戴克 著　王永红 译

1976年11月30日至1977年3月底，意大利著名学者罗马大学的伯戴克博士应日本学术振兴会的邀请前往日本，先后在东京大学、京都大学、大谷大学、东北大学、东洋文库等学校和科研部门进行了有关吐蕃史、尼泊尔吐蕃关系史方面的资料收集和研究工作。在此期间，他于1977年3月12日在东洋文库作了"冈底斯山和玛法木措湖地区的止贡派"为题的学术演讲。这是一篇论述比较详细的文章，故日本学者金子良太译为日文，下文便是根据日文译得。

〈Ⅰ〉

止贡派是噶举派著名的四大分支之一，由帕木主巴的弟子、没有读过什么书的苦行僧米聂贡仁1167年建立的止贡寺而得名。但是，实际上这派的开山之祖应是被称为止贡法主的吉登贡波（1143—1217）。止贡派初创之时，止贡寺的寺主享有极高的权力，由贡波（Sgom-po）或贡钦（Sgom-chen）推举产生的强有力的组织执掌宗教、军事和世俗事务。这种组织又尤以自1073年在萨迦地方由萨迦派所创的政教合一政体为典型。藏族史料中座主（住持）的名称通常

是用“gdan-rabs”来记载的。座主一般是由自称为热巴巾后裔的“Brug-rgyal skyru-ra”家族的人来担任。史料中所记载担任座主之职的条件除了非由此家族人担任外，别的涉及继承问题的严格条件倒没有发现。

到13世纪，止贡派在政治方面已经完全掌握了藏族社会的政治命运，并与萨迦派历代分封的王侯展开了权力争夺。这种权力的争夺终于导致了1290年萨迦派在蒙古人的支持下、对止贡派发动了军事讨伐，寺院大量被毁[1]。经历了如此打击后，止贡派的实力大为衰落，但在宗教方面其影响力仍然存在。15世纪后，明朝就止贡派的实力和影响而封其宗教领袖为八大法王之一的阐教王[2]，如此一来，止贡派又名声大扬了，在政治上再度变得举足轻重。但是，16世纪初止贡派的第二次复兴势力却因为教派内讧的加剧而大受削弱，1581年，内讧所导致的内战最终使这一派不仅在政治上丧失了对世俗社会的统治权，同时在教义上也迫于宁玛巴的影响之下[3]。

但这个问题本文暂且不论，在此主要就这一派在割据一隅的西藏西部地区发展壮大、并大放异彩的情况作一概要介绍。止贡噶举派在这一地区始终是以玛法木措湖和冈底斯山及周围地区为据点[4]。这里是印度教徒、佛教徒、苯教徒的朝圣之地。据说莲花生也曾在此逗留。11世纪前半期，阿底峡（983—1054）的传教到后来“佛教后弘”时期，不属于任何宗派的云游僧都曾在此附近地方的山洞里修行。这种自成一体、与世隔绝的修行传统自米拉日巴时代就有了。据说，米拉日巴曾在此地和苯教徒那若本穷斗法，并降伏了他。冈底斯山的佛教徒为了庆祝宗教胜利就在当地山洞里进

行暂时修行[5]。

从米拉日巴时代开始至后来的几个世纪中，神山圣湖周围的地方领主和佛教徒的庇护者有普兰王、古格王等。这两位都是吐蕃王朝灭亡后，公元10世纪初叶西迁的吐蕃王室后裔。古格即象雄王国，在玛法木措湖西北部，是“佛教后弘”的摇篮所在地。此王国的法王大喇嘛意希沃和降曲沃都是大译师仁钦桑布（958—1055）译经布教的资助者，由此而确立了这一地区作为“佛教后弘”期之摇篮地位[6]。在一开始，玛法木措湖南部的普兰王国的国王地位要比古格国王高，但后来普兰王国势力渐弱，终沦为古格王国的附属。

自米拉日巴时代以后，冈底斯山附近的草庵都为米拉日巴系统的噶举派苦行僧所占据。这以后，噶举派一分再分，繁衍为众小支。此时，止贡派和主巴派在冈底斯山周围一直势力相当，和平共处。据说，这里的噶举两分支的开山之祖是师承于帕木主巴（1110—1170）的林若巴和吉登贡波。帕木主巴请求他们向噶举派三大圣地萨日、拉齐、更日派遣苦行僧和参禅人，二人同意了祖师的要求。这样一来，冈底斯山和后来的玛法木措湖由于宗教的缘故发生了前所未有的人口迁徙现象。林若巴向冈底斯山派了弟子主巴意希多尔吉。另外还有著名的郭仓巴贡波多尔吉（1189—1258）于1213—1217年间也曾在冈底斯山的科苏洞窟里修行，此时，主巴派在这里进行长期修行的设备都已基本完整了[7]。他后来的弟子、著名云游僧邬坚巴仁钦贝继承了这一事业[8]。从此以后，主巴派在这里的修行活动连绵不断，一直持续了下来[9]。

吉登贡波也曾奉师命先后三次派苦行僧团到冈底斯山的

洞窟里修行。第一次的苦行僧团是由那普巴（？—1206）、第二次是由洛钦波和噶巴更多尔两人率领的。估计这大多是13世纪初的事情。最重要的是第三次派遣的僧团，它由73岁高龄、被称为呼阿强巴的洛却杰彭措嘉措所率领，人数达55，525。呼阿强巴所率的这些人确立了止贡噶举派在冈底斯山存在的基础。雪扎和南日达垄等地的禅堂都被扩建为寺院[10]。

他们的这些开创性事业都是在古格王国法王赤扎希德赞、玛域拉达克王拉钦俄主衮、普兰王国国王拉钦达蔡赤巴日及其儿子纳木贡德王的资助下进行的。由于13世纪初西藏西部地方史料的不确切，故有关这件事的史料具有极高的价值。有关拉达克史上的问题在本人最近发表的拙作中作了详细介绍，现在不再赘述，在此只对《拉达克王统纪》中有关拉钦俄主衮的记载作一补充就行了。最使人感兴趣的是他们各个国王的名字和称号。根据以前图齐所谈到的，稍早于这个时期（13世纪），古格王国的首都就迁到了亚泽（Ya-tshe或Yar-rtse）。据考证亚泽现在尼泊尔居木拉附近的斯加（Semja，现写作Sijja）。在多努（Dullu）发现的梵文碑《达斯韦马拉》中对这次迁都有记载，时间大约是在坎匹拉（Capilla）即赞贡德王统治时期。这就是西藏西部地方和尼泊尔西部在向周围扩张领土后马拉王国的起源。我们有幸弄到了多努碑文用梵文记载的国王的名字和“王统记”中藏语所记载的国王名字对应的王统世系表，由此可知坎匹拉王的儿子就是扎布贾，即扎希德（Krasicall/bra-sis-lde），也就是赤扎希德赞。无论如何，其形式上的姓名与称号的一致性作为假说是成立的。也就是说，虽然一开始古格王退位取得了佛名、皈依佛门以后，但还照样管理国家内

部事务，意希沃和降曲沃也一样。这种情况是相当正常的，也是后来成为惯例的原因。根据《拉达克王统记》对法王的记载情况，我们可以了解到直到18世纪，这种情况依然存在[13]。这使我们想起与日本的院政制度很相似。就刚举的这个例子来说，古格王在位的时候，使用由“-ldt”结尾的三个音节构成的名字，而且可以推测，国王成了让位的法王之后，又有了以“-btsan”结尾的僧名，这个僧名前又冠以“赤”（Khri）[14]，使之与古代吐蕃诸王的名字相同。也就是说，1215年到以后古格王退位，继承法王王位的人，在位时叫扎希德，成为法王后叫赤扎希德赞。史料中没有在他之后继承王位的人名字出现，这大概就是他仍然为王的缘故。

再就普兰王国的两位国王而言，象最初国王让位成为法王的人一样，两位国王的名字在《科贾拉什导游记》中可以看到。与拉达克和古格一样，古代普兰王国的历史完全是在黑暗笼罩之下，这本《导游记》对此也没有说清什么。我们只知道亚泽的马拉王朝灭亡后，征服者普兰王继承了王位，把统治中心也从普兰移到了亚泽。

现在回到止贡派这个话题上来，呼阿强巴在团结众修行僧的基础上组成了一个僧院系统，并把它归于由止贡寺派来的僧院长的领导下。呼阿强巴担任僧院长和寺院住持时，在冈底斯山南面的峡谷中建立了寺院。那座作为止贡派在冈底斯山发源地的寺院至今犹存[16]。呼阿强巴在这座山上指导、监督诸位修行者的精神生活达25年左右[17]。

这种团体性质的修行活动出现还不到二、三年，吉登贡波的弟子们又从远方来到这座圣山。最先到达、并修有草庵

的是俄拉南巴（1164—1224），他因在冈底斯山东面建立了苏楚祠堂而著名。苏楚祠堂是在以前米拉日巴和那若木穷斗法时用过的僧房的基础上扩建而成[18]。吉登贡波的另一位弟子主却森格赛在雪扎坐禅三年，在那儿他曾与郭仓巴邂逅，并给普兰王达蔡（显然这位国王就是1215年的达蔡赤巴）及其儿子授了戒，国王父子俩也回报了他，因此，主却森格赛从普兰国王那里得到了建寺的土地[19]。

在主却森格赛之后，降阿雪若穷那（1187—1247）也来这儿访问了。他在冈底斯山从1219年呆到1225年，并建立了恰加寺和达垄寺。同前面谈到的呼阿强巴一样，他好象对现实社会很关心。普兰王阿氏为报答他给自己传授了密法，把科贾拉什献给了他。这座叫做科贾拉什的寺院，直到近年仍是西藏人朝圣云游必到的著名寺院。降阿在科贾拉什住锡的时候，恰好门亚泽索兰之王阿达扎巴德送他的母亲归葬于玛法木措湖畔。扎巴德就是多努碑文中所记的扎赞德（Kradhicalla）。从印度的碑文中我们可知他是扎赞德的继承人，并于1223年继承了王位。他向法师就“法”提出咨询，结果拜降阿法师为自己的宗教导师，发誓要成为止贡派的庇护者。国王与降阿之间的谈话是通过翻译进行的，这就是说亚泽诸王一点儿都不会讲藏语，实际上，这与所有碑文都是用梵文写成的事实是相符的。降阿又被邀请到作为政治中心的亚泽，并在附近建了不少佛寺。降阿在返回湖边禅定了一段时间后，又回到了止贡寺。

这一连串的人物在圣地的住锡及其在当地的活跃程度，无论从宗门的角度、还是从世俗的角度都可以说起到了巩固和加强止贡派在西藏西部地区的实力和影响的作用。这个功

绩主要归于在冈底斯地区住锡长达25年的曲阿更巴和继他之后加以发扬光大的多希尼玛贡巴。多希给古格国王赤扎希班穷及其儿子授了戒，并接受了包括普兰加都的普古洞窟在内的一些洞窟作为更扎寺的附属[20]。古格王统表中对这里涉及到的两位国王的名字没有记载。也就是说，我们可以通过刻于1251年左右、1270和1274年左右的三个碑文记载证得：碑文中所记载的A'Sokacalla/A-so-lde就是Krāca-lla/Grags-pa-lde的继承者[21]。赤扎希班穷及其子帕衮德实际上可以看作是普兰国王——以亚泽为统治中心的马拉王朝在西藏的王国的国王（相当于古代古格王国所属地域，当时属亚泽的马拉王朝）。仅就有关噶都dkar-sdum这条街至今仍是普兰的主要市区的记述和后来《科贾拉什导游记》所记载的与前面类似的名字（赤扎希格波德就是赤扎希多赞德）而言，就足可以证明这个推测是成立的[22]。所以，认为这些国王所处年代在1225年至1250年之间是合适的。

下一位僧院长由多森贡噶坚赞继承，他应古格国王赤扎帕德和王妃桑珠吉姆的邀请来到了普兰的格氏（rGyal-di，或写作rGyal-ti）城。古格王还把普兰的上、下塘亚（Th-an-yab）地区的土地赠给了他。可以看出把这个国王认作同1223年的扎帕德是同一人物并没有什么道理。我还是认为古格王和普兰王都从属于亚泽的马拉王朝宗主权领导之下。

僧院长多森达玛坚赞与止贡寺第五代住持穷仁波且（1211—1279，1255始任住持之职）是同时代人。这个时候，止贡派达到了极盛。西藏西部阿里三围地区的峡谷内，到处都是止贡派修行僧。止贡派在这里的总寺院是更扎寺，属寺的

领地竟到了普兰地区、措索（Gro-sod）地区和库瓦纳（Kunawar）附近。寺庙分布广布科贾拉什、阿里、苏楚、日波差加（Ri-bo-rtse-brgyad）等[24]。

从此时直到后来第11代住持桑林却吉（1335—1400，1351年开始任住持）之时，西藏西部地方止贡派的实力和地位都没有下降并且一直平安无事地存在了下来。这都是阿里三围、库纳瓦及亚泽索兰诸王庇护的结果。此派的僧人数也没有低于过500[25]。另外的一些史料也谈到了亚泽诸王，分析这些史料可以证明1300年左右亚泽的统治者阿南德马拉（Anandamalla）王就是止贡噶举派的庇护者。

然而，与此同时，止贡派也已经走向衰落了。从第11代住持到15世纪的第16代住持这极短的一段时间里，止贡寺的教规和学风急剧下降。这必然导致了冈底斯山地区止贡派修行僧人数的减少[27]。结果整个西藏西部地方的止贡派僧人数也随之减少，同时也造成这一派的寺院、草庵和其中所居人数的下降。阿里、加格、苏楚等地的止贡派的寺产便很轻易地转给了主巴派修行僧使用，到最后终于物移他主[28]。

止贡噶举派势力所呈的衰退倾向，在另一方面充分表明它是随着政治条件的变化而变化的。15世纪初叶，阿麦帕（A—me—dpal）建立了洛（又称洛波Blo—bo）门阡（Glos Mon—thaṅ）王国（现在尼泊尔木斯塘地方），由于俄尔寺的创建人，萨迦派僧人贡噶桑颇（1382—1457）的帮助，佛教传入了这里。

根据《科贾拉什导游记》的记载，阿麦帕王的继承人是阿共桑颇。《冈底斯山导游记》中记载，这位国王把科贾拉什从止贡派手中取回，又送给了俄尔寺的贡噶桑颇。据考证

这是1447年贡噶桑颇第三次到洛门阡时的事情。这种赠送方式的原因可以由洛波的国王是普兰的领主来解释。

《科贾拉什导游记》记载，阿共桑颇的继承者是寨巴扎西（别的本子上写作扎什衮）[29]。这位扎什衮好象也是一位比较杰出的人物，史料记载很少，仅散见在别的一些文献中。1469年扎什衮又成了萨迦派因明学家萨迦却丹（1428—1507）的施主。十年后，后藏高僧桑吉坚赞（1452—1507）被迎至洛波[30]。扎什衮雇佣他为出使拉达克玛域和当时西藏实权派仁蚌集团的洛波国使节。同样，扎什衮国王也把多波喇嘛索南洛措（1456--1521）的祖父和父亲派到拉达克的玛域和西藏的仁蚌去，他们也是以洛波国使者身份出访的。根据这些资料可以推算出扎什衮王在位的年代大概是1465年到1480年之间。《冈底斯山导游记》中对他的称号和历史背景的记载方面都有错误。书中记有他是古格王做施主的止贡寺第16代住持贡噶仁钦（1475—1527，1484年名义上任止贡寺住持之职，1518年实际上才担任此职）时的人。依此记载推算，书中所记后来的古格王索南拉主、古格法王洛桑拉丹·普兰王第巴贡萨应是止贡寺第16代住持的施主，这是不可能而且也没有任何关系的[31]。因为根据别的史料记载证实了这样一个事实：上面所列举的诸位要人中的洛桑拉丹是15世纪时宗喀巴的弟子阿班扎巴的施主，他应该是15世纪前半期的人物[32]。因此把洛桑拉丹认为是止贡寺第16代住持的施主毫无根据，他不过是扎什衮同时代或更早些时候的人。与第巴贡萨有关的是普兰曾一度臣属洛波，后因内乱而内附古格。史料记载，第巴作为封臣就管辖着这片地区。

洛波国王扎什衮的继承者是阿生（A—sen）。在此期

间，桑吉坚赞第二次来到这里，这大概应是1488年以后的事情。就在这一年，桑吉坚赞编辑完成了《米拉日巴道歌集》[34]。

阿生的继承人是德勒嘉措，在他统治期间，桑吉坚赞第三次、也是最后一次来到了洛波（1500年左右）。他在更扎寺作为寺院住持的贵客暂时停留了一段时间。恰巧此时又被卷入了洛波王德勒嘉措和普兰王索南赞之间长期为争夺晋兰格氏城统治权的战争之中[35]。这次纷争在《桑吉坚赞传》中有详细的记载，但《冈底斯山导游记》中对此的记载却有出入。《导游记》中说，这次战争发生在第11代住持和第16代住持之间，也就是说是发生在止贡派衰退时期、科贾拉什寺从主巴派手中转让来之前的事情。我们不能把1896年成书的《冈底斯山导游记》的作者混淆各种事情真象、以及迁强附会的记载认为是手头资料不足而不得已。

为了拯救江河日下的止贡派，1518至1527年之间担任住持的止贡寺第16代住持为此作了不懈的努力。他竭力鼓励众僧修学戒定慧，在把300名僧人送到卫藏进修的同时，还任命了一位僧院长。从此以后，他每次都派四名僧院长去更扎寺。

到了格班拉纳时代，也就是第17代住持仁钦彭措之时（1509—1557，1529—1534任住持之职），有位杰出的人当上了冈底斯山地区的僧院长。他是洛赞饶丹的曾孙，名叫丹玛贡噶扎巴。他得到1540年至1555年之间做古格王的吉登班普的庇护，普兰大官索南饶丹也是丹玛的施主，丹玛成了他们的宗教导师。他收回了止贡寺以前失去的寺院领地的一部分，重建了更扎寺，并从普兰带来了许多僧人入寺学习。确实，他的这一系列行动对阿里地区的止贡派以新的刺激。他

后来接受了拉达克王的邀请移居玛域，度过余生[38]。他在拉达克的活跃程度也是可想而知的，但正是由于他的离去，给古格地方的止贡派的繁荣发展带来的打击也是不难想象的。

以后再也没有看到止贡派有什么太大的发展。止贡寺第18代住持仁钦南杰（1507—1565，1536或1558—？始任住持之职）所任命的僧院长，得到了拉达克王嘉木样南杰（1590—1616）的庇护。尽管冈底斯山并不在拉达克统治范围之内，但后来的僧院长却都享受了这个国王的庇护。这件事在《冈底斯山导游记》中有记载，但年代叙述混乱、且互相矛盾，说明也不充分。第21代住持却吉彭措（1547—1602，1583年任住持之职）时，古格王再次以止贡派的大施主面孔出现。《导游记》中出现了扎什衮王和赤扎巴扎什王的名字。对于前者，书中没有更多记载。后者的名字很象是1630年被拉达克人赶下王位的最后一位古格王，即保护基督会传教士的扎什扎巴德国王名字的倒写[39]。如果这种猜测是正确的话，那么他在16世纪末就在位了。在这里不顾《冈底斯山导游记》中多次弄错事实真相的情况，还根据它来作这样的假设，我不清楚是否恰当。我们应以怀疑的眼光来看待这个问题。

书中对17世纪初的事情，只是对一世班禅洛桑却吉坚赞（1570—1663）到冈底斯山的巡视，作了仅有的那么一点记录。一世班禅是1618年接受古格王的邀请，在回故乡的同时对冈底斯山地区进行的访问。4月23日，班禅到达圣湖边的时候，止贡派僧院长亲自出迎，又惊又喜的僧院长对大圣人表示了衷心的谢意[40]。这件事可以说明，止贡派的组织和机构在当时还没有完全消失。

到了1630年，政治局势发生了自11世纪以来的第一次明显变化。冈底斯山地区沦为拉达克国王森格南杰的统治地。但是这位国王对止贡派的资助没有继续坚持下来，很明显半途而废了。而且，随着古格王朝灭亡所带来的社会经济危机，使止贡派的活动也逐渐进入了停滞状态。从那以后，止贡寺再也没有往这里派一名僧人，止贡派在冈底斯山地区的瑜伽行实践，也宣告终结[41]。

最后的变革是在50年后发生的。古格短时期内臣服于拉达克的统治之下。后来的蒙古将军噶丹策奔为了征服拉萨的黄教格鲁派政权，于1679年至1680年间占领了古格地区，1684年通过和约把西藏西部地区交给了达赖喇嘛，在这次征服战争之后，那位蒙古将军在冈底斯山地区作了短暂的停留。更扎寺的僧院长曾前往拜访他，并得到了以前更扎寺被抢走的属寺和若干庄园土地。这样，止贡派的财产又见增多。一般说来，1680年，更扎寺和它的属寺从五世达赖、摄政桑结嘉措、蒙古将军噶丹策奔那里都得到了一定程度的资助。但1680年以后，拉萨政府便停止了对止贡派寺院的资助。至少，在对五世达赖喇嘛到止贡派僧院长继承的中断、《冈底斯山导游记》创作之年（1896）这段时间内的冈底斯山地区的情况全有记载的本书中，对此没有记载[42]。

作为止贡派一方施主的亚泽的马拉王朝，在十四世纪末崩溃了，古格王国再度独立、并收复了这一地区。从此后，古格王国内的这块尼泊尔地区更深刻地感受到了印度文化的影响[43]。或者，这一时期仍是斯加匹提（s.japati）即居木拉诸士王信奉西藏宗教的时代。这一地区最后的佛教徒国王是17世纪末的弗拉玛·沙（Vikram Sah）及其子纳拉

希玛哈（Narasimha）。他们不仅皈依了佛教，而且是佛教徒的庇护者。1667至1679年，纳拉希玛哈王还派使者到拉达克。他之后的卡拉吉王和弗努拉吉王等都是彻底的印度教徒，而且，对佛教抱有敌意。这种状态一直持续到1789年尼泊尔廓尔喀王朝征服兼并了居木拉以后。[44]。

〈Ⅱ〉

如上分析，止贡派与拉达克之间的接触与其说早就开始了，还不如确切地追溯到1215年拉钦俄主衮国王资助却阿更巴活动之时。把拉达克地区的沙弥们送到卫藏去，以便进一步深造成为比丘的这种行动当作必须执行的义务的制度，在实际中对促使国王施行了对宗教哲学思想中心（寺院）的建立大有好处，而对拉达克当地文化发展却有反作用。从这以后，有关国王和止贡派之间交流的记录一无所有。我们可以推断，在三个世纪之前，他们没有过交流。

止贡派在冈底斯山的存在主要仰仗于该派领袖们的活动。当地止贡派在止贡寺住持领导下，个人的地位决定于个人才华。历代止贡寺住持并不直接统辖拉达克地区的止贡派寺院。据研究，止贡派在拉达克地区的弘扬应首推应扎西南杰（1555—1575在位）王的招聘从更扎寺院到拉达克的却杰丹玛昆噶扎巴。这与1550年以来发生的事件相吻合。丹玛昆噶扎巴成了扎西南杰王的法师，在列城西北的匹邦附近修建了更俄扎希却松寺院。丹玛传记的失传是件非常遗憾的事件。可笔者在更俄寺访问时却听到，实际上他的传记迄今根本没有写作过[46]。

看来止贡派对拉达克王室的影响只持续了极短的时间。1593年，第21代止贡寺住持向玛域即拉达克王正式写了亲笔信[47]，但不久，王室就完全转入主巴派的影响下了。止贡派在拉达克王朝灭亡前也未能恢复其地位。

在以上如此概观描述中，漏写了一件重要事项。在今天的拉达克地区，除了更俄寺院外，止贡派的中心寺院还有云尊贡巴寺。这座寺院一般被人误认为是拉玛域如（Lamayuru）寺，传说这是那若巴到仁钦桑波之间这段时间由噶当派建立的。但拉玛域如寺何时从噶当派变为止贡派了呢？在文献和传说中一个确切的时间证据都没有。这大概应是俄主衮王时代的事吧。总之，拉玛域如寺和更俄寺作为拉达克地区止贡派的两大柱石而存在。

18世纪末，已日渐衰微的止贡派的影响力又有所回升，这多亏了第6世托丹活佛的活动。这一系活佛始于出生于工布的彭措达噶。他是止贡寺第17代住持（1509—1557）的弟子，因此应是16世纪中叶的人。他的大半生在工布度过，与拉达克没有一点儿联系。第二代活佛也出生在工布，他负责把止贡派的影响扩展到西藏东部的任务。第3、4、5代活佛则是使止贡派深入卫藏之人。第6代活佛托丹活佛丹赤却扎出生于卫藏，曾在后藏下那多担任过一段时间的住持，后迁居拉达克当了更俄寺住持。他被策班南杰（1760—1783）王和策登南杰王（1783—1802）两度雇为王宫法师，是一位对王室有强烈影响的人物。他后来回到西藏，在止贡寺附近富裕的安日噶尔寺院担任住持。止贡寺的住持圆寂之后，他还代任过住持之职。第7代活佛阿班噶勒班穷也出生于卫国，在命运多舛的拉达克王子晋美贡噶南杰宫中担任王室法师。

王子别名却普，1830年左右开始代父摄政。在道格拉军入侵前逃离了拉达克，1835年在英占印区去逝。第7代托丹活佛后来到印度旅行，在芒底（mandi）附近的帕马赞（Padma—ban）湖畔圆寂，享年才25岁。拉达克王室与托丹活佛的联系到第8代活佛阿班洛若格赞时最为密切。第8代托丹活佛出生于却普王室中。他先在安日噶尔寺学习，因博学多才而剃度受戒。后来他回到拉达克完成了拉玛域如寺和更俄寺的修复工程。拉达克前王朝与托丹活佛间的关系到此也算终结。第9代托丹活佛出生在拉达克北部的一普通家庭里，1881年被迎至活佛宝座，他的圆寂年代不清楚。现在的活佛是第10代托丹活佛，他是拉达克佛教界品位最高的大师之一[48]。

综上所述，西藏西部拉达克地方止贡派的历史典型地反映了中世纪和近代两个宗教派别的命运演变。显赫的萨迦派和格鲁派的经历不言而喻，就连主巴派都不可与之比拟。止贡派虽然谨慎，但仍在向古格和拉达克弘扬佛教方面作出了贡献。另外，1959年以后，止贡寺这座止贡派主寺中的许多僧人到了印度。今天，在古格和拉达克的一些地方仍继续着教化之业。

注　释

〔1〕有关止贡寺参阅费拉里所著《卫藏圣迹志指南》第111至112页，1954年，罗马。图齐《西藏画卷》第16至17页和253页，1947年罗马。

〔2〕有关第16代止贡寺住持情况参见佐滕长著《关于明代

的止贡派系统》，载《东洋学报》，45卷第4期，第434至452页。

〔3〕见佐藤长：《关于明代西藏的四大教王》，载《东洋史研究》21卷3期，第295至314页；22卷2期，第203至225页；22卷4期第488至503页。

〔4〕有关冈底斯山佛教情况，根据1896年第34代止贡寺住持所著《措钦玛佐巴以前西藏历史综述》一书（以下简称《措钦》）中的要点辑成，其它的散见于各史料中，这些都是古格史和普兰史研究的重要资料。

第34代止贡寺住持1901年所著的《拉齐导游记》和《达到拉齐大雪山的秘道：拉齐雪山周围风情渐变录》两书。拉齐雪山是雅斯托山中苦修僧修行故地，在今定日县境。冈也斯山是世界上屈指可数的美丽山峰之一。有关这一地区寺院和修行地点的详细情况请参阅图齐《隐秘西藏的圣人和匪帮》（以下简称《隐秘》），1937年，米兰。斯瓦米的《冈底斯和玛法木措》，1949，加尔各答。

〔5〕参见《措钦》一书和《米拉日巴道歌集》第22章。霍夫曼的《西藏苯教史考》，1959，威斯巴登，第267至277页；《米拉日巴传说选》，慕尼黑，1950，第65至77页。

〔6〕见图齐《印度——西藏》Ⅱ，罗马，1933年。

〔7〕有关郭仓巴请参阅《青史》（加尔各答译本第680至686页和700页）。另外，贾兰哈拉的旅行见图齐的《西藏朝圣者在斯瓦特山谷旅行记》。加尔各答，1940年，第89至92页。有关科苏寺情况见《措钦》一书第58、59页和《圣书》的第79页。《措钦》一书上讲现存的科苏寺是第10世达赖喇嘛（1816—1837）时所建的。

〔8〕有关邬坚巴的年代见《青史》第696至702页。乌仗国的旅行情况见图齐《西藏朝圣者在斯瓦特山谷旅行记》一书的第92至103页（以下称《旅行》）。

〔9〕见《措钦》一书第23页。

〔10〕见《措钦》一书第23至28页。有关呼阿强巴修行草庵见《措钦》一书第39至40页。55,525这个数字是止贡派人数的传统数字,传说止贡噶举派始祖吉登贡波死时,共有55,525人人为他守灵。

〔11〕见《措钦》一书第28页。

〔12〕见图齐《关于两次尼泊尔科学考察的报告》(以下简称《报告》),1956年罗马。第46至66页,107至109页,112至116页。同《措钦》一书相对,这里屡次出现了"亚泽王",图齐也是亚泽就是现在居木拉附近的斯加(Sijia)地方这一说法的支持者。

〔13〕见《拉达克王统记》。弗兰克的《印度西藏古物》,第44页,加尔各答,1926年出版。

〔14〕见《报告》第63页。

〔15〕见《报告》一书第62至63页。但《科贾拉什导游记》中认为古格和拉达克的统治者是赤扎希俄主衮一人,据考证,这是不对的。

〔16〕见《措钦》一书第28至29页,有关更扎寺情况见《圣书》第94至95页。

〔17〕见《措钦》一书第29页。有关俄拉南巴情况见《青史》第601至602页。苏楚见《措钦》第47页及图齐《隐秘》的第110至112页。

〔18〕见《措钦》第31页、54页。森格益希是桑格拉巴的老师。(见《青史》第975页)。雪扎见《措钦》第40页。

〔19〕参阅《措钦》一书第29页至30页。有关雪拉穷拉的情况参见《青史》第604至607页。有关加格见《措钦》第59至60页和《圣书》第64页。科贾拉什见《隐秘》第38至43页。Kracalla的年代见《青史》第67页。《措钦》一书对

森格益希之前的更阿桑衮拉来这里巡视主持教务一事的记叙有误。森格益希在冈底斯山地区的闭修是在郭仓巴（1213—1217）住持的时期。更阿从1219年至1226年都一直在这一地位停留。

〔20〕见《措钦》一书第31页。有关kardam（dar-sdum）参见图齐《隐秘》第52至54页。

〔21〕见图齐《旅行》一书第68至69页。

〔22〕见图齐《旅行》一书第63页。

〔23〕见《措钦》一书第31页。

〔24〕见《措钦》第31至32页。

〔25〕见《措钦》第32页。

〔26〕见《贤者喜宴》。阿南达马拉的年代可以根据其兄弟加塔日马拉）1288至1290年在位）和他的儿子日普马拉（1312至1313年在位）的年代推算大致可以确定。参见伯戴克《尼泊尔中世纪史》第81，102至103，108页，罗马1958年出版。

〔27〕参见《措钦》第32页。由明朝给止贡噶举派授与法王之称号可知当时这一派的实力。

〔28〕见《措钦》一书第32页。

〔29〕有关俄尔贡噶桑波和洛门阡诸王的关系参见《青史》第17至19页，《措钦》第32页。《俄尔却衮》第176页。

〔30〕参见《圣人桑的一生》，新德里，1969年出版。藏文版《后藏疯子圣者海如迦传》。

〔31〕斯耐格罗夫的《多波的四喇嘛》，I，伦敦1965年，第85页。

〔32〕参见《措钦》一书第32至33页。

〔33〕参见钱德拉所编《黄琉璃》第221至222页。图齐的《西藏笔记》，1949年第485页。

〔34〕参见《后藏疯子圣者海如迦传》，第76—77页。

〔35〕参见《后藏疯子圣者海如迦传》，第87—98页。

〔36〕见《措钦》第32页。

〔37〕见《措钦》第32至33页。

〔38〕同上书第33页，54至55页。

〔39〕同上书第33页。

〔40〕参见《班禅那宅之初》，第64至65页。另外见《奉行菩提道次第诸大师传》第90—91页，此书印度新德里1972年出过译本。

〔41〕《措钦》第33至34页。

〔42〕参见《措钦》第34至35页。摄政桑结嘉措所著《五世达赖喇嘛自传补卷》第106至107页。

〔43〕图齐《旅行》第129至130页。

〔44〕见《措钦》第35页。有关纳拉希姆哈派使者的年代问题，见图齐《西藏画卷》第74页。

〔45〕见《拉达克王统记》（弗兰克本），第36页。

〔46〕参见《措钦》一书第33页。《拉达克王统记》第37至38页。这两本书中都认为丹玛到拉达克是扎西南杰统治时期。现在拉达克的传说认为丹玛是给嘉木样南杰（1590—1616）治病的那位。是嘉木样国王执政时来拉达克的，这个传说在时间上证实了上面的记载。

〔47〕见《止贡贡噶仁钦著作全集》，1972年列城出版，第311页所收的第21代止贡寺住持彭措扎西的传记。

〔48〕苏哈（D.schuh）博士称历代托丹活佛的家谱现在仍保存下来了。不过，苏哈博士和我都未曾有机会见到原书。有关托丹活佛的简略叙述及有关拉达克史方面的材料请参见格根索南所著的《拉达克王统》，列城，1966，第85至96页。

译自《东洋学报》第59卷，1977年出版。

西藏瓷器制造考

（法）安娜·莎耶 著 岳岩 译

很久以来，旅行家和西藏文化的评述家们都断言西藏从未制造过瓷器。而某些人，[1]却欣赏那里制造的陶器的质量，还有人试图对此作一番初步描述[2]。几件漂亮的陶器又往往是覆盖着一层深色釉，某些琉璃瓦（上了瓷釉的瓦）就如同拉萨宇妥桥上的那些，或者夏鲁寺的那些（再加上那些突出了其屋脊的浅浮雕形盖板）都似乎是西藏在瓷器方面曾达到的最先进工艺水平的证据。至于大家可以在西藏看到的瓷器（如果恰巧是最漂亮的几件的话），它们初看起来都是汉区制造的[3]。

然而，文献中长期以来都提到了在西藏制造瓷器（至少是瓷碗）的事。近来，许多藏族学者[4]又都重新论述了这个问题。这并非是无道理的，因为从此之后，在西藏制造瓷器的事似乎已经形成定论了。但是，实在说，这种产品数量很少，甚至很罕见、且特殊，已被考证出了其产地，无疑也不是大规模的生产。

文献中断言说，茶碗或青稞酒碗是用一种高贵物质制成的，它叫作“白釉”，与直到那时所使用的原料——珍贵金属或坚石不同，它们从吐蕃王权时代起就在西藏生产了……记载这些碗钵之处很早就出现在藏文文献中了，大家相对而言

还仅仅知道论述它们的制造和分类的很少一点文献，但这并不意味着并不存在更多的此类文献。《汉藏史集》-(1434年)就专为瓷器写了两章文字[6]，其中之一叙述了在吐蕃都松芒布支时代把茶叶引入吐蕃的过程，接着就论述最早的碗钵的制造；另外一章文字则转载了或概述了一部叫作《茶碗卜算法——宝器甘露》[7]的论著和一些被归于一位叫作洛卓贝桑的大师的著作。大家同样还在被管家估量其主人财产的某些《手册》中发现了一些有关瓷碗的资料[8]。这类内容也出现在几卷稿本著作中，它们往往是不完整的和相当支离破碎的。其中之一已于近期以《善说白莲花束》[9]为题而发表，其作者是密教大师洪卡拉扎雅。不过此人似乎尚未被完全考证清楚。该书中包括一些差异很大的专栏记述，既涉及到了石头和珍贵物，又涉及到了兵械、织物、茶叶、瓷碗、青铜塑像、乐器，更为令人惊奇的是讲到了某些诸如暴雨或冰雹那样的自然现象。这部著作结束于一部有关兽医的小论著。在大英博物馆收藏有这样的一部[10]，但却使用了另外一个标题：《珍宝制作续和绫缎、匹之优劣辨析法》，但作者的名字付阙如，并删除了相当数量的专段论述。不过它们于其章节的一大部分中却是一种更完整文本中的对应内容[11]。对这部著作的断代并不容易。然而，在其有关用青铜制造供像的章节和白玛噶波（白莲花，1526—1592年）的《响铜辨析论——欲界口饰》之间的密切相似性可以使人联想到它稍微晚于此文[12]、并受到了它的影响，除非是它们具有一种尚不为人所知的共同原始资料。有关瓷碗的一节在洪卡拉扎雅手册那已经研究过的两种文本中似乎都未包括大大晚于明永乐皇帝执政年间（1403—1425年）的历史参考资料。非常奇

怪，这些参考资料和权宜提出的写作时代之间的一个多世纪的间隙覆盖了一个可能会在扎囊地区相当大量地生产瓷碗的时期。然而，在这些文本中似乎并非是直接地涉及到了上述问题[13]。因此，对于明显是抄袭编辑结果的这些著作的一位或数位作者编写的时代和方式问题上还有许多问题有待于研究探讨。

这些经严重歪曲纂改过的文献的释读变得复杂化了，因为它们使用的大部分专业技术名词术语都不大为人所熟知或包含着一些已被遗忘的事实。

有关在吐蕃制造瓷碗的开始时代，现已研究过的文献共介绍了两种相差甚为悬殊的传说。第一种传说主要是出自神话故事，它为瓷碗确定了一种印度起源[14]：如同天神如意宝一般的两只瓷碗放置在水底，以碗口相对而扣，就如同是一个合扣的宝盒。这些神奇的碗共有六类印记，一些特殊的功效与此有联系。它们也由此而取其名"珠嘉"（雷击）[15]和琼波科玛（大鹏之轮）[16]。据说，它们被带到了迦毗罗卫和菩提伽耶，曾被阿育王使用过[17]。这类碗于仲年德如王[18]时代被带到了吐蕃，后来又由来自汉地的工匠制造了一些类似的碗[20]。该故事的第二种文本似乎更为接近真实性。茶叶是以神奇的方式传入吐蕃的，赞普都松莽布支希望为了品茶而制造一类特殊的碗。当他获得中原皇帝为此目的而拥有某种大家称之为"白碗"[20]的器皿时，他于是便向中原皇帝请求获得此物。天朝皇帝借口吐蕃人对于中原在医药星相学或音乐领域中对他们的恩赐作出了忘恩负义的回答，拒绝赐给他们珍贵的碗，但却派出了一名匠人，以为吐蕃在存在有必需原料的情况下负责制造这类瓷器。吐蕃确

实存在着这样的原料这就是宝石、高陵土和白不子土[21]。这段记述的时代是7世纪下半叶，但它对于熟练地掌握使用这后两个词所指的高陵土('dzeng)和白不子(rdo—thal dkar—po)则似乎显得太早。洪卡拉扎雅的《手册》同样也提到三种基本物质shel—yol、rdo—yol和su—yol[22]，它们无疑应该正相当于前引原料。无论当时的实际情况如何，汉族匠人确实开始了工作、并制造了他称之为"达策"[23]的碗。符合赞普要求的三大类碗是夏布策、兰策或拉卜策、尚策，普通的三大类是特策、德策和朵策。

我们所研究的文献中紧接着一种经不同程度发挥的历史——传说的导言之后的名表和描述有时可以互相印证，但有时却相差甚殊。它们在《汉藏史集》中的记载很简单，但在洪卡拉扎雅的著作中却占有很大的份量。它们在指出其原料物质的名字之后，又提及两类釉，即热釉和冷釉。我们应该从其中辨认出高温釉（这是一层长石粉，其玻璃化透明色是在1200°以上的高温中产生的）和普通釉（一般都是含铅的，其烧制是在600—800°的较低温中完成的[24]。

接着是对瓷碗的类别作了描述，而且是根据主要在有关响铜的章节中使用的一种模式而作的描述。这种模式首先是根据其出产地：印度、吐蕃、霍尔人地区和中原汉地；接着又是根据年代顺序而作的描述。在吐蕃生产的第一批瓷碗的时代可能是介于仲年德如与其孙子松赞干布执政之间，这并非是与将此事归于都松莽布支执政期间的传说毫无矛盾。其中提到了多种类型的碗、并附有相当含糊不清的描述：大珠钦和珠琼、琼波和绛迦。其它的类型或作为前者变形的碗都被归于了松赞干布时代：朵勒、琼保、达则、绛迦……集中于四大

“吐蕃白碗”的名称之下[25]。后来又生产了七种“策”：特策、色策、萨策、辛策和温策[26]，它们之中还包括一些不同的说法或细类。

霍尔人的产品和汉人的产品被描述得就如同它们找到了一直传到吐蕃的道路。其中的几件或者更应该说是几类瓷器都被与西藏教祖的名字联系起来了，特别是萨迦巴教祖，这这瓷器都是送给他们的。

如果大家考虑到最古老的瓷器和瓷器在中原汉地的发现时代，那末就应该怀疑瓷器或者更具体地说是瓷碗（因为在文中似乎未讲到其它物品）是在松赞干布时代于吐蕃制造的。再不能说得更早了，从理论上来说没有任何因素反对它们是在稍晚一些的时期由汉族工匠或在他们的影响之下生产的，在这一方面，《汉藏史集》的记述在吐蕃存在有制造瓷器所必需的原料时具有一种真实的强烈色彩，虽然所提出的时间是令人置疑的。地质学家们在西藏采取了相当多的长石岩石，以使粗瓷和瓷器[27]的原料都能得到充分供应，即使是那些矿床在今天已不大为人所知或不再被开发也罢。西方人经常提及的燃料缺乏性从未阻止过在吐蕃制造陶瓷或琉璃瓦，也未阻止过其冶金业的发展。

这类记述绝非始终都很具体[28]，但有些技术要点却非常清楚。多种高温釉碗一般均是蓝色或青色[29]，或者是乳白色。同样还提到了在锻烧时形成的会使人联想到汽泡小洞的存在，即在器皿体上与其高温釉（其构成很近似）之间的结合有疵。大家在唐宋时代汉地中原的高温釉瓷器中发现了这一切。因此，藏文文献中包括的很大一部分描述都得到了可与唐代（甚至是隋代）和宋代的浅绿色和绿色瓷相媲美的产品。

只要与这些描述相对适应的实物尚未找到，那末在有关西藏产品的问题上就应该相信这些文献。但大家可以对其中的纪年划分提出置疑，它似乎更多地属于西藏人的历史系统化的习惯而不是属于历史事实。然而，只要对这些描述作一次仔细用心的阅读，就可以即使不是对实物的外表作明确考证（因为这类实物根本不存在），至少可以提供一种明确具体的形象，尽管在使用的专业辞汇上有困难，但有时正是由于这些困难，问题才得以迎刃而解。[30]。

dkar—yol一词本身就提出了问题[31]，其辞源似乎连西藏人自己也不明确。洪卡拉扎雅[32]提出了这样一种解释，其中无疑应该理解作习惯上要求在一种"白色器皿"[33]中饮茶和青稞酒。这种"白色器皿"是对yol—go的一种隐喻[34]，是snod的同义词，意为"饮茶杯"。在把dkar—ba和yol—go这两个词组结合起来的时候，大家就会得到一个dkar—yol的复合词，其用法可以由最早的瓷碗都是白色的器皿这一事实来解释[35]。洪卡拉扎雅在有关这种解释的问题中表示了某种保留态度[36]："或者是它就如同一个古词一般，虽然没有解释，但也没有矛盾"。

在继松赞干布时代之后生产的七类"策"[37]碗中的两种嘉策和温策具有自隋到宋末汉地中原非常著名的特征。根据对此物所作出的描述来看[38]，持策是矮脚宽底杯，由冷釉所覆盖，许多件类似物品之上无装饰图案。它们的相似性却被作了具体而明确的阐述。但这段文字远不是绝对明确清楚的，根本不可能是它的一种最终的译文。这里是指大家可以在这些碗钵的底部看到许多则古（本意为"钉头"）。这些则古是以三个、四个、或五个为一组而存在的。具有五个则

古的器皿作为最佳者而受到器重。这是由于"贝古"很难理解，文献中提出了将碗底与碗脚联系起来的钉子的思想。不过，如果大家联想到烧制瓷碗的方法手段，那末这事实上就是说它们之中的最普通者在唐代就在于把已制好的器皿一批接一批地堆积起来，但一般又都要用小支饼[39]把它们彼此分隔开来，这是一些小块耐火土，它们在煅烧时多少有一点破碎。一旦当碗被从窑内取出来之后，便在碗脚下或在其碗底留下没有高釉瓷的痕迹[40]。小支饼的数目根据生产方式而变化。例如，对于用粗陶土制成的月碗，大家在通常的情况下是共计算到五个钉头[41]。从五代时期（907—960年）开始，瓷碗也是在耐火土的烧箱[42]中烧成的，无论是否是单个地使用都一样。在第一种情况下，瓷碗被置于碗下的粘土小垫与烧箱的底部分隔开了，因而其底部便失去了高温釉；在第二种情况下，碗是用小支饼垒起来的，正如大家在上文所看到的那样。汉族瓷器匠们后来极力避免这些痕迹、并且通过各种作法而达到了这一目的。他们有时也采用一些作假的手法，其中最简单的办法是单独煅烧瓷器，但仅仅对于那些最重要的大型器皿才这样作。从明代开始，大家在汉地的碗口就再也不会发现"钉头"的痕迹了。因此，我们完全有理由认为"策果"是由小支饼留下的痕迹。文献中开头处的看法是把它们作为确保与碗脚相联系的钉子，它发现了该词一种似乎是很符合逻辑的意义，也就是将一只碗的底部与放在它上面的另一只碗脚连接起来的"钉子"之意义。有关这些煅烧手段的参考资料以同样的方式澄清了对七"策"中的另外一类"温策"碗[43]的描述的一段很简练的文字："……kha—la rtsi—med khab (bag) —tsam sgor—mar

(—mor）yod11”。我们所研究过的该文的两种文本提出了一些不同的写法khab—tsam或bag—tsm，它们使整个句子的基本意义有所变化。这里是提由一种与“嘉策”碗的煅烧术不同的另外一种方法之结果。碗是以倒置的方法煅烧的，这就是说碗口是朝下放置的。边口的高温釉被擦去了，以避免瓷器在煅烧时互相粘结起来。碗可以在烧箱中煅烧、并被放置在沙土地基上。在中国中原，大家很快就使用了带阶梯的烧箱，它们可以使瓷碗垒起来、而又不使它们之间产生任何接触。但在煅烧之前，碗的边缘已被擦去了高温釉。在许多情况下，大家都以一条很薄的金属边环绕瓷碗而矫正这种缺陷。“温策”非常明显是以倒置而焙烧的瓷碗，因而在其边缘上也失去了高温瓷。在khab—tsam sgor—mor-yod 这一种短语中的khab—tsam的读法可以作如下理解：有一个如同一根针一般纤细的圆圈，可能是指用金属为碗加圆边。

现在尚没有任何资料证明其描述（形状、颜色、图案，甚至瑕疵）会使人明显地联想到汉地生产的（尤其准备外输的产品）的那些器皿是在吐蕃制造的。但是，如果说过去的情况并非如此，那末大家则很难理解陶瓷（更具体地应该是瓷器）的辞汇会在藏文著作中具有一种如此重要的地位。

在《米拉日巴传》中就已经介绍说，当其母亲希望获准归还父亲的遗产时，她举办了一次宴会，用瓷茶碗斟青稞酒[44]。这些瓷碗完全可能是从中原汉地输入的。但无论它们是西藏的、还是汉地的产品，都表明它们曾是米拉的家产(其父去世之前)。

更为令人惊奇的是包括在管译师(11世纪）传记中的一

种参考资料[45]。他的多种知识及其神奇的学问都是很早就获得的。他从八岁起就通晓四十七种文字，并且可以判断各种财富、带珍贵金属的牲畜和瓷器中的茶叶的价值[46]。他还善于加工金属、木料和石料。纺织、绘画、雕刻和制造瓷器也是他的拿手好戏。

管译师的情况显得极其特殊，属于一种追求说明其才能可以表现在所有领域的文学俗套。但在此情况下，如果吐蕃尚不懂得制造瓷器，那为什么会于此提及它呢？此外，在聂巴班智达的编年史中同样也非常具体和很内行地提到了瓷碗[47]，而且是在有关由松赞干布建造四座镇肢节寺的记述段落中提及的。这四座寺庙是与四方相似的方式建造起来的。各自矗立在一颗行星或星辰升向天空的地方。这些寺庙中的第一座被作了如此描述："……在东方，于昴星团升起之处，该寺庙酷似一个反扣着的海螺状大碗，佛塔在外，寺庙在内。其寺基是以橛钉的方式建造的，其尖顶呈一种汉式屋脊的形状"。对其寺基和寺顶的描述对于四座寺庙都是相同的。

不可否认，虽然乍看起来有些令人惊奇，聂巴班智达所说的橛钉与洪卡拉扎雅所说的那些完全相同。这就是说这里是指瓷器的专门术语，被使用于一种建筑术的前后文中，以有利于一种很有意义和很清楚的比较，尤其是对于四座寺庙中的第一座来说则更为如此。这里是指窣堵波式的建筑，也可能是袖珍塔，正如继后弘期佛教于吐蕃西部发展起来的那种袖珍建筑。吐蕃佛塔中的法器更多的则是具有一种顶端略为平短一些的球状，其小尖顶即由此而出。这也是一个盖碗的形状，其上面有一个可以让人把碗盖提起来的装饰。这种

碗盖很容易使人联想到“汉式屋脊”，它是吐蕃曾有过的唯一带大斜面的屋脊[48]。正是这些“汉式屋脊”长期以来(在《聂巴班智达传》中提到它们的事实便可以证明这种说法)装饰了一座寺庙最高建筑工程的最重要的脊顶。拉萨大昭寺的阶梯也在四个方向承负着以“汉地屋脊”覆盖的四个小佛寺[49]，它们相当于下层的小寺顶。如果一只如此的餐具碗被置于了寺顶之上、并于其下面形成了一处空隙，那末至少从诗意的角度来讲，酷似形成了一座袖珍塔的基础。

然而，我们觉得对这种形象的解释受到了某种矛盾的破坏，因为聂巴班智达把东部的寺庙比作一只覆盆[50]。当然，其基本意义并未因此而有所变化，碗的支撑脚与高脚杯的弯曲内壁之间的结合处于是便变成了“汉式屋脊”。虽然大家主要是讲供烧碗用的那种带阶梯的匣钵，不过也并非不可能有时是在支架之上煅烧而成的。但对这种比较所作的解释似乎主要是指“覆盆”的传说，正如它在汉族礼佛进香人的故事中所记述的那样[51]。据佛陀进入觉之后不久的一种记载认为：两名虔诚信徒向他索取一些舍利，然后又向他打听保存和崇拜它们的方式。佛陀把他的三藏衣服折叠成正方形，按递减的顺序放在地上、然后再于其上面扣上其化缘钵、并将其杖置于所有这一切之上。这就是第一座佛塔。另外一个故事介绍说，一名叫作毗卢旃（大日如来，毗卢遮那）前来定居在于阗的城门。尚不识佛法的国王对此感到很愤怒。大日如来回答他的问题时说，他前来这里是为了造“覆盆浮屠一躯，使祚永隆”[52]。这就是说建造一座符合佛法的浮屠（塔）。但当该建筑完成（并非一帆风顺）时，大家于其中放置佛像的影子却经常从覆盆中走出来……

我们再对此作重复一遍，如果说似乎很难断言管译师确实会制造瓷器和他是在吐蕃学会这种工艺的，那末同样也很真实的情况是一些相对较晚的文献[53]就使用了一些专业词汇。如若果真那里的人是不会制造瓷器（即使是微不足道也罢），那么它们就没有任何理由在吐蕃被人所知或被制造出来。藏族文学家肯定知道有关这个内容的汉文著作。但如果他们仅仅与瓷器的制造保持过理论上的接触，那么他们怎么掌握这种辞汇呢？当然，为一只碗的各部分下定义的最通用辞汇都被用于描述其它物品了。例如，yu—ba系指碗脚，它也被用于通称柄把，特别是指藏铃柄[54]；kha确实明显是指碗（就如同是藏铃一般的“嘴”或“开口”）。如果khog—pa系指藏铃的铃身或“皮壳”，那么khag—ma就是指瓷罐和瓷瓶。但由于聂巴班智达对“橛钉”始终都感到非常惊讶，所以这种情况很可能随着在诸如洪卡拉扎雅的著作中尚未得到诠释的大量专业术语的意义得以澄清而日益增加。

如果据文献记载，吐蕃在很古老的时代就会制造瓷碗，那么这里所研究的著作中却从未具体指出其产地。然而，扎囊和塘波且等名称却在某些论著中被提及了[55]。

考古学（其最初的成果显得是那样大有前途）非常幸运地为吐蕃制造瓷碗之真实性的悬案提供了一种答复。在扎囊的富布已经重新发现、并被考证出了一座三层楼的遗址，它曾是一个制造瓷碗的作坊[57]。瓷窑本身尚未被发现，但这是一种常见的情况，甚至对于汉地产品中的最著名者也是如此。富布瓷器作坊的创建时代仍难以断定，似乎可以上溯到明代初期。它的繁荣从明代中期一直持续到清代末年，其产

品高脚杯或矮脚杯均无题记，但有时却带有一个家庭的标志。它们流传于整个吐蕃，甚至一直传到尼泊尔。扎囊地区的几个名人（包括17世纪的大学者顿布东珠旺杰）的名字都似乎与这种产品有关。由富布生产、并在该地区发现的一件产品那不大清楚的照片已经被发现[58]。这里是指一只很小的矮脚碗，其内部如同外部一样都在白底上装饰有唯一一种颜色的图案。其脚和口部的外缘都装饰以一种“希腊方形回纹饰”。杯子于其下部有九朵荷花，于花朵中间又绘有石榴的图形。其内部于一条“花草边饰”之下相继有一种彼此互相交错的长条饰，酷似汉文中的方块字“大”，此外还有一条希腊方形回纹饰。其内部是八种每两对互相交错在一起的飞鸟爪图案。

如果大家从此之后便可以断言瓷碗是在吐蕃生产的，那么尚需要作长期研究以具体说明其生产的时间或时代、找到各种样品和所使用的技术，以便理解这种产品所产生的全部专业术语。

注　释

〔1〕例如，可参阅古伯察神父：《鞑靼西藏旅行记》巴黎1962年版，第265页：“西藏人没有瓷器，但他们却能够以一种罕见的精致程度制造任何种类的陶器”。

〔2〕帕利斯：《西藏瓷器小考》，载《东方瓷器学报》第2卷，1953年版；奥尔松：《西藏瓷器制造的上限时间》，载同上杂志第6卷，第3期，1954年；《细瓦克博物馆西藏收藏品

目录》第5卷，1971年版，第7和45页；R·和B·米勒：《有关西藏瓷器的最早记载》，载《东方瓷器学报》第7卷，第1期，1955年。一批内容丰富、程度不同的参考资料同样也出现在某些更为概括性的综合著作中，如达斯：《拉萨与中部西藏旅行记》，纽约——伦敦1902年版。大批照片已由米勒和罗尼格刊布：《世界屋脊之路》，因斯布鲁克1982年版。

〔3〕请参阅《文物》，1981年，第11期第75—76和96页，其中有两条涉及到保存在萨迦和拉萨的明清时代瓷碗的考释。这些物品中的某些于其装饰中包括藏文题记。这特别是于1977年拍卖的一只瓷碗的情况（香港，1977年5月19—20日拍卖，第525号）。

〔4〕仁钦·山珠桑：《西藏瓷器》，载《西藏学报》第7卷，第1—2期，1982年；嘉措·次仁：《西藏瓷杯简论》，载《西藏研究》，慕尼黑1988年版。

〔5〕达仓宗巴班觉桑布著，本处是根据四川民族出版社1985年的版本引证的。

〔6〕1985年版，第172—176和244—253页，带有下面这样两个小标题：《茶叶和碗在吐蕃出现的故事》和《鉴别碗之好坏的知识》。

〔7〕由迦湿当恰钦贝则年著，此人被嘉措·次仁于1988年考证为11世纪的印度学者婆婆耆那弥陀罗。

〔8〕这里所触及到的内容在不同程度上使人联想到了乔底利耶《利论》（《政事论》）的第2章。请参阅勒努和菲利奥扎：《古典印度》，巴黎1985年版，第1594节。

〔9〕甘托克1981年版。它被认为是娄贝论的《辨析法——白莲花束，麒麟骏马毛色优劣之辨析法》的最完整的版本，由多兰古于1978年刊布，我们于下文称之为“甘托克版本”。

〔10〕Or.11.374号写本，我们下文称之为“伦敦本”。该

文的某些部分已被布隆多和海尔菲分别于他们有关马学和藏铃的著作中作了研究。

〔11〕图齐：《从其风格看佛像的西藏分类》，载《亚洲论坛》第22卷，第1—2期，1959年。他介绍了其特藏中的一卷稿本著作，它以一种完全不同的标题（《世间例规之故事——辨析明灯》）而显得与此著完全相同，甚至包括某些抄写错误在内。

〔12〕《有关佛像的名称及其创造的文献》，帕兰普尔1970年版，第9—19页及其《文集》，大吉岭1973年版。这正是图齐先生（同上引书）在将白玛噶波书与其特藏内《手册》中有关响铜的一章进行比较时提出的内容。

〔13〕更为完整一些的甘托克版本实际上共包括论述瓷碗的两段文字。第一段（133—144页）是有关印度、吐蕃和汉地瓷碗的非常明显椭圆形状的名表；第二段（第211—238页）则提供了"白碗"一词的辞源、其起源的一个故事和一篇更为详细的目录。其中提到的地名一般均指保存名瓷器的地点、而不是其制造地。

〔14〕《汉藏史集》，1985年版，第249—250页。这是被归于洛卓贝桑的一种文本；甘托克版，第212页和以下；伦敦版，第44页和以下。

〔15〕例如，见甘托克版本，第212页；伦敦版本，第44页。

〔16〕《汉藏史集》，1985年版，第250页。嘉措·次仁（1988年）写作khyung—po'khor—lo。

〔17〕《汉藏史集》，1985年，第250页。

〔18〕它具有许多不同的写法。同上引1985年版本，第251页；甘托克版本，第216页；伦敦版本，第48页。

〔19〕洪卡拉扎雅的《手册》仅仅提到"rGyana……"，但我们觉得更为符合逻辑的则是把它理解作汉地而不是印度。

这些“仿制品”是根据对第一批碗的回忆而造成的。因为据嘉措·次仁认为（1988年），这些碗被陪葬在仲年德如的墓中，因而再也未被人看到过。

〔20〕《汉藏史集》，1985年，第175—176页。

〔21〕'Ching—bu或mching—bu被确定为一种珍贵的石头，即一种宝石。这与民间信仰是相吻合的，因为据这种传说认为，某些瓷碗是用宝石制成的；它也与一种认为印度的“'brug—rgyab”是同一种天神宝石。'dzeng和rdo—thal dkar—po被嘉措·次仁于1988年考证为高陵土和白不子土（长石的一种衍生物）。这些物质被分别称为rab、bring和mtha'—ma，嘉措·次仁分别把它们解释为高级、中级和低级的高陵土。这一切也可能是《汉藏史集》作者的思想，但白不子的用法是一种重要发现，为此，西方用了1000年才制造出质量相当的瓷器。我们无疑应将此视为一种列举顺序。

〔22〕甘托克版本，第213页；伦敦版本，第47页。

〔23〕《汉藏史集》第176页。该词的辞源于其中证实了tshe—dar 的与法，因为这样的碗根本不是吐蕃所产，而它们当时却正在那里传播。因为他们发展了长寿。在洪卡拉扎雅的文本中，该词被拼写作dar—rtse，丝毫没有涉及到其辞源问题。对于其细分表明，还有大量不同的读法。

〔24〕“釉”和“高温釉”等名词之间的区别仅仅存在于法语中。对于“涂则西釉”的瓷器的描述完全相当于高温釉器皿。

〔25〕在《汉藏史集》第249页中，正是一套在都松时代制造的碗被称为“吐蕃白色达则碗”。

〔26〕这些类别中的某些由于其名称及其描述而相当于被《汉藏史集》归于都松时代的六类“达则”碗。特策和朵策

的情况即如此，辛策则应相当于绛策，谢策则是萨策碗。

〔27〕“粗瓷”和“瓷器”之间的区别并不存在于中原汉地，对各类白釉碗的描述证明在吐蕃的情况也如此。

〔28〕嘉措·次仁于1988年文第171页注释中认为，这些描述无法进行考证。

〔29〕如绛迦，在七种策之中，就包括有谢策和萨策。见该书伦敦版第48和51页，甘托克版第217和219页。本处所使用的颜色描述词Sngo或Sngo—ba既可以表示蓝色、又可以表示绿色。

〔30〕有关朵勒的情况，见该书伦敦版第51页，甘托克版第220页。

〔31〕劳佛尔(《西藏文中的外来语》,载《通报》,1916年，第403—552页，第227条)，曾在另外一种背景下指出了藏文词yol和汉文词“月”之间的对应关系，伯希和对此明确提出了异议（《吐火罗语和龟兹语》,载《亚细亚学报》，1934年，第26页。

〔32〕见伦敦版本第43页，甘托克版本第211页。甘托克版本中的异体字都在括号中指出来了。当yol一词及其复合词的辞义得到更好地确定之后，将提出一种最终译文。

〔33〕在唐代、大家一般都用青瓷碗饮茶，这种碗不会因颜色而遭到破坏。某些人则更为喜欢白碗，但它们却会显示出红色的茶。由于这种原因，白碗则更多地被用来饮酒，陆羽的《茶经》(唐代中期)就讨论了茶碗的颜色及最适宜这种碗的用途。请参阅瓦特松：《唐代和辽代瓷器，弗赖堡1984年版，第36页和以下。

〔34〕对于碗（原则上是白色的）的譬喻也出现在“博噶尔达则”（《汉藏史集》第176页）、“博噶尔宁玛”（伦敦版本第47页）、“博噶尔细巴”（甘托克版本第218页)、

"霍尔白"（伦敦版第47页）等处。

〔35〕如果大家沿用洪卡拉扎雅文中描述的年谱，那末这一切就显得不太正确了。

〔36〕伦敦版本第43页，甘托克版本第211页。

〔37〕大家已经看到，《汉藏史集》把六类"达则"的生产归于了都松时代。洪卡拉扎雅没有具体说明七种"策"的生产时代。

〔38〕伦敦版本第51页，甘托克版第219页。

〔39〕该词的现代汉文译文为"小支饼"，但由支架留下的痕迹一般均被比作由一个钉子留下的洞，这就很接近其藏文名词了。

〔40〕如果小支饼没有放置在碗之间，那末烧后留下的痕迹就是一直延伸到碗底的一个小圈，其脚的下部便完全失去了高温釉。

〔41〕贝尔德利：《中国瓷器》，弗赖堡1974年版，第95页。

〔42〕其汉文名称叫"匣包"。这是一种耐火土的匣或包，其中盛有一只或数只需要烧的瓷器，都被置于炉子中。

〔43〕伦敦版本第51—52页，甘托克版本第220页。

〔44〕《米拉日巴传》，戴琼版本，格拉翁哈格1959年版。第2章、第33页。

〔45〕《教证自在者热译师传——遍布悦耳之声》，木刻本，第151页，由僧格意西刊布（拉萨），1905年版，第5页。

〔46〕对于这些知识的统计表使人联想到了洪卡拉扎雅著作的简单摘要。

〔47〕马埃巴赫：《聂巴班智达的编年史〈花鬘〉》，慕尼黑1987年版，第90页，译文第91页。

〔48〕平台式的屋顶在西藏占主宰地位，但带斜坡的屋顶

也存在于那里，特别是喜马拉雅山麓的某些谷地或吐蕃东部的河谷中更为如此。

〔49〕从技术角度来讲，往往是“斜山顶”式的屋脊最多见。

〔50〕大家可以把dung phor—pa spub—pa]这个短语理解作海螺状的碗，也就是说它如同海螺般洁白，或者是一个如同海螺一般的碗。在由洪卡拉扎雅介绍的起源传说中，主要是以其碗口有差异的碗被比作了一种犀毛皮护生盆。由于它们是处于水底，所以海螺的形象是很易容设想出来的。

〔51〕贝阿尔：《西方世界对佛教的记载》，纽约1968年版，第1卷，第88页，其中第47页是讲宋云行纪，第60页主要讲玄奘游记。大家特别请参阅沙畹：《宋云在乌仗国和乾陀罗的游纪(518—522年)》，共100页，载《法兰西远东学院通报》，1903年，第379—441页，特别是第394—396页。

〔52〕这就是沙畹的译文(同上引书，第395页)，他指出了解释汉文名词术语“覆盆浮屠”的困难性。“浮屠”是一种佛塔，“盆”是一种钵盂类容器，该词在中国长期以来系指化缘僧们的钵。在聂巴班智达的著作中，佛塔实际上被比作一种碗而不是钵。

〔53〕管译师传中的时代是不可靠的，大家无疑可以把它断代为12世纪。有关聂巴班智达的编年史著作问题，请参阅乌坎巴赫，同上引书，第15—17页。

〔54〕大家在洪卡拉扎雅的著作里有关藏铃的一章中会发现这一切，藏铃的形象有时也与塔的形象等同起来了，完全如同聂巴班智达把佛塔比作一只碗一般。珠嘉和释迦碗的形状同样也被比作水具和酒具（甘托克版本，第136页），它们一方面是钹，另一方面是苯教徒们的无柄铃。大家在有关乐器一章中也确实会遇到既将云板一铃又将gaṅ—dkar比作

碗的作法，而gaṅ一词的意义至今尚未被充分确定。然而，在有关gan—dkar的问题，请参阅鲍登：《一世哲布尊丹巴呼图克图的简单画像》，载《中亚研究》，1970 年第4卷，第19期，对“高脚杯”的解释。它加强了那种与铃柄进行比较的思想。在建筑术、瓷器和乐器之间的辞汇或形象的统一性又一次证明了藏文的描述始终以不同程度的严格性而与一种共同模式联系起来了。

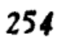
〔55〕请参阅上引仁钦·山珠桑书，它具体解释说这些产品出产于11—12世纪，瓦囊的某些碗在底部有一种酷似一对字母“bha”。据允丹嘉措认为(1989年在巴黎作的口头报告)，大学者居玛康·苏阿旺列丹曾指出，在扎囊曾存在过一个瓷器作坊，出自那里的碗于底部带有一件金器（或金器痕迹）。

〔56〕位于距西藏中部的扎囊县之南八公里处。

〔57〕索朗旺堆：《扎囊县文物史》，拉萨1986年版，第16—18页。

〔58〕同上引书，第17页。其总高度为7.2cm，开口处的直径为10.6cm。

译自维也纳1991年出版的乌瑞纪念文集《西藏的历史和语言》一书



西藏的民俗文化

〔印〕群沛诺尔布著　向红茄 译

第一部分　迷　　信

关于儿童的迷信

妇女正常的妊娠期是九个月零十天，但藏族人认为如果一匹马碰巧从怀孕妇女身边走过，或者这位妇女从马下穿过，甚至马的影子投落在她的身上，那么，她将经历“达吉”，（rTa－sGrib，马障。“达”意为马，“吉”意为污染，无形的阴影或光环）即：她将怀孕十二个月。妊娠期之长是十分罕见的，还会发生在暴雷雨之后、子宫内的胎儿消失的情况。藏族人认为雷声是龙的吼叫声，是龙把胎儿从子宫里带走的。这并不是虚构的观念，因为确有一些人曾亲眼目睹过这种情况的发生。不仅人身上会发生这种情况，就连家畜也是如此，人们放牧怀胎的母牛和牦牛，雷声之后，他们发现这些家畜都不再怀胎。

母亲生孩子时，在其分娩之后，她不应碰摸家里的任何财产或马上触摸自己的头发。人们认为如果她触及它们，一些特殊的东西就会很快地磨损或消失。一些遵从习俗的人会给母亲一块石头或一块木头去摸。

藏族人认为他们能够识别子宫内胎儿的性别。除了寻求识知一切、具有预见能力的转世喇嘛的帮助外，如果母亲在分娩前子宫出血，就是男孩；如果没有出血，就是女孩。流出的血叫作“东扎”（gDung－khra），其意为“氏族血”。这样称谓的原因是因为如果一个家族没有男性继承人就断了血源。

藏族人虔诚地认为一个孩子甚至在出生以后都可以改变性别。他们说有许多的目睹者都对这种情况进行过描述。然而，大部分的西方人是绝对不会赞同这一观念的。他们说藏族人的观念是出自对尚未成熟之女性生殖器细长状况的了解。婴儿出生时，女性生殖器的形状象个阴茎，而慢慢地开始发育成正常的女性生殖器。这可能是正确、可信的，但它并没有为女孩变成男孩的问题做出解答。

根据藏族人的说法，性的改变主要是由于咒语引起的，特别是与正在分娩的妇女关系不好之女人发出的咒语有关，这可能是由于人们认为咒语受到黑巫术的影响。为了避免这类不幸事件的发生，特别是从男孩变成女孩的性改变，母亲应避免和其它妇女争吵；同样，她不应该到其他妇女的家里、或吃另一个妇女给的食物。为了进一步防范这类事件的发生，母亲应融摸婴儿的生殖器或在婴儿出生后马上在其阴茎上放上一只金戒指。

还有一种说法是如果子宫里的胎儿是一个男孩，在其母分娩时，如果孩子的父亲在场的话，婴儿不易从母亲子宫里出

来，人们认为这是因为在孩子父亲面前，母亲感到羞怯的缘故。

当孩子出世时，要举行清除晦气的仪式。如果是个男孩，在出生后的第三天举行；如果是个女孩，则在出生后的第四天举行。在西藏的某些地方，时间上没有区别。举行这种仪式旨在清除婴儿出娘胎时带来的不洁之物。仪式举行之前，人们避免去婴儿家里，总之，婴儿家不允许任何人进入，因为他们认为在孩子出生时整个屋内的空气都被污浊和晦气污染。在清晨清除晦气的仪式之后，邻居及亲朋好友带着礼物庆贺孩子的出世，欢迎婴儿来到世界上。这个仪式叫作“旁岁”（Bang－so）。它包括一个简短的宗教仪式和焚烧松柏的仪式，这是藏族净化无形尘埃的最常见的方法。母亲洗头洗脸（用温水），穿上洁净的衣服。

藏族人一般喜欢第一个孩子是女孩，但这种观念已多少有些改变。人们认为在她长大成人以后，她不仅仅能帮助家庭，而且特别对母亲来说，是一个好帮手。另外，第一个是女孩将确保双亲长寿。

人们从不、或很少在夜间把小孩带到户外，这是为了防止邪恶精灵及其它的有害生灵使小孩生病或遭咒。他们也要防止小孩在黑暗中看到吓人的东西。成年人看不到的东西，小孩可以看到。如果婴儿必须带到户外，一定在其鼻子上和胸前涂上炭灰，通常是用中指自下而上画一条黑线。

孩子出世后不久剃掉所有的毛发是一个常见的习俗。剃掉的头发叫做“胎毛”，被看作是极为不洁之物，它会妨碍头发的自然生长。人们认为剃发可以确保将来头发生长良好，小孩通常是在一岁以后剃发。

人们认为为一个尚未出生的婴儿购买和制做衣服是非常不吉利的。如果一个人买了一块做尿布用的布，在婴儿出生前却绝不可以做成尿布。人们认为如果不禁止这样做，未出生的婴儿就会很快夭折。许多人非常认真地崇信这个迷信，因为他们亲眼见到事实的确如此。

无论是睡着还是醒着，小孩的脸都是多变的，医学上对这一现象的解释是吃奶或喂食使小孩的体内存了气，引起疼痛，小孩常常因疼而皱眉。当体内没有存气时，他就微笑了。藏族人的解释是有一个叫做小仙女（Thep—rang）的比较矮小的精灵，它使小孩烦躁不安，频频皱眉，显出不高兴的样子。但当“小仙女”和小孩玩耍时，他就笑逐颜开了。

另一种观念认为婴儿之所以显出不高兴的样子是由于他回忆起在地狱里的恐怖经历。当他回忆比较愉快的时光、及在地狱中比较轻的折磨时，就笑了。

然而，关于婴儿皱眉和微笑还有另一种解释：人们认为婴儿是由一头隐行猪和另一只隐行猴照看着，它们在不同的日子轮流照料他。人们认为在猪照料婴儿时，他在长肉，因此就比较安静，而且比猴照料时睡得安稳；据说猴照料他的

时候，婴儿在长骨头，所以小婴孩常常啼哭不止。

在婴儿出世三天之后，或在一个吉利的日子里，婴儿被带到户外短途出游一次。这个仪式叫做“锅敦”（sGo—′don），其意为“出口”。在此之后，婴儿至少一个月不再抱到户外。（这种习俗现今已完全无人遵从）。

为什么小婴儿在体小力弱的年龄就能紧紧地握住东西？藏族人的答案是：据说他们的手中握着一块如意宝，他们不愿别人把它拿走。

如果婴儿第一次见到一个人时冲他微笑，人们认为这个人会长寿。当婴儿冲着上了年纪的藏族人微笑时，他会回答：“你很吉利，祝你也长寿。“与此相反，如果婴儿哭泣、或带着不愉快的面部表情，这个人就会短命、或前途充满坎坷。

出生在一个月的第三十天的孩子总是要东西——给我这个给我那个等等。

孩子喜欢说话，做各种各样的事情。藏族人认为孩子具有无意识地预见未来、揭示未知事物的能力。例如：儿童喜欢玩打仗的游戏，而且非常喜欢这种游戏。有时取胜，有时战败，象真正的突击队员一样，潜伏在敌人的背后。但年长的藏族人不喜欢这种游戏，他们认为这会引发真正的战争或战斗。因此，他们责骂孩子说：“别玩这种倒霉的游戏”、或“别制造迷信。”如果孩子在上了年纪的藏族人面前说吉

利话、或办事方式吉利，老年人就会给孩子们一些东西做为奖励。

如果可能，藏族父母喜欢由达赖喇嘛为他们的婴儿命名。或者，他们把孩子带到地位较高的转世喇嘛那里以求命名。但是一些不那么因循守旧的父母在孩子出生的当天就给孩子起名或者随意选一个名字，例如：如果孩子是在星期六（p^{e}npa）出生的，他们就会给孩子起名为边巴敦都（男孩）或边巴多玛（女孩）等等。但是，一般来说，人们希望由转世活佛来命名，因为他们认为这样可以具有更大的意义，能够减少疾病及其它即将降临在孩子身上的不幸事件的发生。有时，当一个孩子病重时，转世活佛可能会提议更换一个名字，以使其重新恢复健康。在极少数的情况下，如果一个被证明业已死亡的孩子或成年人又活了下来，就要给他起一个奇怪的新名字“西洛”（Sh$_{i}$—log），从字面上来讲就是死而复生的意思。

地位较高的转世喇嘛也为性急的父母为子宫里尚未出生的孩子起名。

当一个家庭很难把孩子抚养成人，即：不止一个孩子早夭，那么，就要给活下来的孩子或再出生的孩子起象“其加”（khy$_{i}$—kyag,）字面上的意思是狗屎）或“达阔”（Ta—khog，即马粪）这样奇怪的名字。据认为，这可以使他们消灾免祸。

如果人们过多地议论你，无论是褒还是贬，一个叫做“米喀”（mi—kha，字面解释为“人嘴”）的咒语将会降临在你的头上，你就会得病或有灾祸降临。对孩子也是如

此。许多的孩子就是因“米咯”而死的。

如果是一个普通、易念的名字，人们会常常念叨它。而起一个拗口、罕见的名字，人们就不太容易感兴趣而常常默念孩子的名字，这样可以减少“米咯”降临的机会。

无论何时何地都要尽可能地避免从孩子的衣服上跨过，因为，这样做能够使它受到“障”的影响，会鼻子阻塞，浑身发冷，对健康不利。人们认为就作恶者而言，这是在做孽。因此，应绝对避免从任何人的衣服上跨过。

如果小孩在学走路阶段，你从它的衣服上跨过，就会使小孩绊倒、或使其经常摔跤。因为附在孩子身上的神灵遭到亵渎，不能再保护孩子了。然而，有幸的是，这种情况不会持久下去。举行一次简单的净化仪式，把衣服放在焚香的烟上熏一下、或在焚香上熏一下孩子的身体，就能最终消除这种现象。

对成年人也是如此，但程度要轻一些。所有的人，包括妇女在内，都要避免从另一个女人的衣服下、特别是下身衣物下走过。人们同样认为这会亵渎附在人身上的神灵。

如果小孩没有缘由地频繁啼哭，人们认为远方来客即将光临。

如果一个小孩弯腰，从两腿之间往后看，人们认为这个动作表明他的母亲怀孕在身、或即将怀孕，据说，小孩正在看谁跟在其后而来。

藏族人认为无论一个婴儿是否应该出世，倘若它的司命星还未出现，它是不会从子宫里出来的——司命星出现后，它一定出世。（关于这一点详见后面的解释）

有一种观念认为新生婴儿的头发长得好，其父母在整个一生的人生经历中都不会遭到困难。

一些母亲奶水充足，足够她们的婴儿吃，还有剩余，但是那些相信古老迷信的人不让一滴奶水流掉，特别是流在奶水可能被踩着的地方。人们认为如果母亲的奶水滴洒在肮脏的地方，她们的乳房就会发炎，乳房就会停止生奶。一些母亲甚至避免提及她们的奶水充足，因为她们认为 这 将 会 使"米喀"降临在她们的头上，她们就不会再生奶了。

当父亲或母亲从远道而归，人们认为他们直接到孩子那里去是很糟糕的事，他们应该休息一下，等身体凉下来，然后洗个澡或好好冲洗一下。

人们认为，如果他们抵家后马上抱起小孩，孩子就会受到父母从远方带来的不洁空气的影响。这种空气能使孩子遭"障"，其结果会使孩子得病，甚至带来恶咒。

虽然现在习俗和观念多少已经有所改变，但一些父母仍然避免在孩子一岁前给他穿鞋穿袜或五岁之前戴帽子。人们认为在婴儿一岁之前给他穿鞋类或五岁之前戴帽子都是不吉利的。

无性别或多头的两性儿童的出生被认为是非常不吉利的，孩子出生的地方将要发生极其恶性的事件。

如果子宫里的婴儿说话、哭或笑，这个地区将发生大乱，其结果将导至这一地区的毁灭。

畸形儿的出生（非自然的特征，例如：两个脸，三只眼睛，猪头，一只手和无脑）都被认为是非常不吉利的，战争或其它的恶性事件将至。

关于男人和衣服的迷信

做为民族服装的一部分，藏族妇女通常围一种叫做“帮典”（pang—den）的色彩鲜艳的横条条纹围裙。过去，在西藏它是人到成年的标志，但现在它表明妇女的婚姻状况，即：她是已婚的妇女。藏族人认为如果妇女不围“帮典”将对丈夫不利，会影响他的寿命可能会克死丈夫或使其染上一些疾病。

如果一个病人在去医院的途中遇见一个扛着柴火、拿着牛奶或牛粪的人，人们认为这是个吉兆——病人会得到有效的治疗，很快康复。同样，遇到一位妇女也是迅速恢复健康的吉兆。但是，如果遇到一个男人，特别是一名僧人，则是一个凶兆。

人们认为娶一个十九岁的姑娘或娶一个比自己仅大一岁的姑娘为妻是不吉利的。据说在上述两种情况下，整个家族将经历灾祸和不幸。此外，娶一个比自己大一岁的姑娘为妻的男子将受到妻子的管制——他将处处受到约束。

人们认为一个男人在星期天，阴历9号、19号或29号死亡对其家族或整个社区的其他成员都是非常不吉利的，会有不止九个人很快地相继随他进入坟墓。这里说的是九个人，但许多人都见过在这些注定倒霉的日子里有人死后两个或三个家族或社区的成员很快死亡的情况。

根据藏族人的观念，妇女的经期是非常不洁的——不是字面上的含义，而是基于与“障”同样的解释。在经期的妇女应避免与男人有身体上的接触，特别是与僧人的接触，也同样应避免进入寺庙或其它圣洁的地方，否则它将使男人遭“障”这对妇女来说，是罪孽深重的。

一个病人是否恢复健康并不严格地归于药物或医治，藏族人普遍认为病人的康复很大程度上取决于医生治疗病人的方法，即心理治疗（态度）、指导病人的方法、还有病人对医生的信任程度。当专门的医生治疗后未能痊愈时，藏族人常常说：“这个医生不适合我。”而当治疗有奇效、健康有好转时，他们又会说：“这个医生很适合我。”这很可能是由于喜欢不喜欢配合的因素在起作用。（请参看下面关于这一点的解释）

藏历阴历历法以十二年为一小循环，每年都以十二地支属相配以五行来纪年。

十二地支属相：

1.子鼠　2.丑牛　3.寅虎　4.卯兔　5.辰龙　6巳蛇

7.午马　8.未羊　9.申猴　10酉鸡　11.戌狗　12.亥猪

五行：

1.土　2.水　3.火　4.金　5.木

星相学家可以详细地解释十二地支属相及与之对应的五行的意义，但是任何一位藏族老人都能给你做个大略的介绍。例如：如果一个婴儿出生在虎年，据说他或她会非常守本分，如果是个男孩，他也会非常勇敢，但一般来说，人们不会认为女孩在虎年出生是件好事。因为人们期望女孩具有“女性”的特点，而不是男性的。

在一个家庭中，如果其中一个家庭成员与地支属相相配的五行是土或水，据说，这个家庭在农业方面发展顺利。如果土水两种要素都有，则更好——他们将会取得更大的成功。

1.虎——马——狗

2.猪——兔——羊

3.鼠——龙——猴

4.牛——蛇——鸡

一般来说，出生年代这样组合是最好的，例如：一个人出生在虎年，一个人出生在马年，另一个出生在狗年，他们共同承担一件事或生活在一起，这种组合很好，他们的性格和想法比较一致。出生在虎年的人是主宰，他会是最有影响

力的人，出生在狗年的人影响力最小，他们能够彼此合作等。但问题是：在虎年，出生在马年的人将经历一段困难的时期，这一年对他来说并不顺利。同样，出生在狗年的人也会困难重重。其它组合亦是相同，也可以按上述推理进行解释。

五行也起着至关重要的作用，既有相配合的要素、又有相克的要素，如果一个妻子与丈夫经常发生争吵，据说其原因正如水火不能在一个地方同时并存一样，他们的五行彼此相克。正是由于这一点，通过星相观测和占卜的方法来确定是否“相合”是十分必要的。

如果严格遵从藏族的习俗（佛教教规也严格禁止），近亲是不能通婚的，至少要隔七代才能通婚。据说这种乱伦而生的后代是不好的——他们可能举止粗暴、好斗，懒惰，整个一生身体状况极差，而且面容丑陋。

藏族人对指甲上出现的小白斑持有共同的看法：他们认为这样的斑点表明这个人在不久的将来会得到新衣服，白斑愈大，得到的数量愈多。

为什么瘊子会消失？生物学家可能会对此做出解答，但藏族人有他们自己的信念。他们说烧虱子会使人长瘊子，这是灶神报复的结果。

除掉瘊子的方法十分奇特，是在每月阴历十五进行。如果那一天是假日则更好。长瘊子的人站在房顶上，用一把扫帚装出清扫瘊子的样子，然后，站在房下的人喊道：“你在干

什么？”长瘊子的人应该回答：“我在扫瘊子。”据信瘊子会在一定的时间里逐渐消失。另一种除掉瘊子的方法是在野兔睡过觉的地方搓揉瘊子，此时，此地必须气候温和。

人们认为一个人的五官（或一些人喜欢称为六官）：眼、鼻、舌、耳、身（第六种感官是心）都有它自己宿缘的机遇。

一个人的舌头有好运，就可以得到很多吃的东西。眼睛有好运可以看到许多不同的好东西等等。至于身体，从表面上看，一个人可能并不十分英俊漂亮，但他会吸引住所有的人。

头上长角的人被视为是朗达玛的化身（郎达玛是传说中吐蕃的第四十一代赞普，他试图灭佛、并将佛教逐出西藏。人们认为他头上长角）。据说这是非常不吉利的预兆。

如果一只老鼠叼走一件衣服，对衣服的主人来说，这是一个凶兆，特别是如果是下身衣物。它表明衣服的主人很快就会染病在身。

人们普遍地认为在外出时，一个人如果没有穿洁净、体面的衣服，那么，他的“龙达”（潜在的机遇）就会减少，因而使他比较容易受到咒语的影响。

三胞胎被视为非常好、非常吉利。因为它是三个菩萨的标志（观世音，文殊师利和金刚手）。这种现象之所以被看

作吉利并不是由于它十分罕见的缘故，而是因为它实际相当于三个菩萨再世。

长尾巴的人（正如人们所见，其尾巴是尾骨的延伸）被看做是猴父，即人类之父的象征。因此，是极好、极吉利的。

人们认为缝补穿在身上的衣服是非常不吉利的——总是要脱下来再进行缝补。

“绝不要娶两个门牙中间有缝隙的女子为妻。“这是藏族人普遍的说法。据说长着这样牙齿的姑娘不会成为好的妻子，同时还会使你折寿。

不要长马牙，

不要长驴牙，

要长象“白珍珠”一样的羊牙。

藏族人一边碾碎拔下的牙齿、往天上抛撒，一边念着上述祈祷文，以确保换上好牙。

如果你的脚跟发痒，这意味着你应该尽早外出旅行。

人们认为如果你的掌心发痒，这是有人在你背后说坏话。有些人认为不是两个手掌，而只是左手掌。那些提出这种区别的人说右手掌发痒表明一个好消息即将传来。

人们认为掌中有瘊子标志着钱一到手就会散尽——你是个奢侈浪费的人。

另一方面，瘊子长在掌边靠小姆指一侧的地方，则说明你将来会财源茂盛。

藏族人对他们称之为“药痔”的小黑点也有同样的观念。如果小黑点正长在你的眼睛下面，据说这表明“敌人就在你的眼皮底下”，而你能看见并控制你的敌人。在许多的情况下，小黑点会慢慢地爬到你的眼皮上，如果发生这种情况，则意味着你已经无法控制你的敌人了。

当一个人的右眼角发痒或右眼跳时，他会说：“我猜想会有一个好消息传来。”

藏族人认为人有“火手”和“水手”之分。这意味着如果一个火手的人去点火，火很容易、很快地就会点着。与此相反，如果是水手的人点火，火不易点着，因为火不可能在水中燃烧，火手的人只需要稍稍吹一下即将熄灭的火，火就会重新燃烧起来。同样，尽管放入相同的佐料，这个人烹调的食物却难以入口，而另一个人烹调的食物则美味可口。对此的解释是：有些人拥有无形的力量，能使他们做出香甜可口的食物。这种力量叫做“拉觉”（Lag—bcud；lag意为手，bcud意为养分）

星相学家可以根据测算找出一个人司命星的位置，而且能指出司命星以什么方式影响他的生活。如果它正好落在脑顶头旋的位置，那么毫无疑问，这个人将成为帝王；如果落

在他的膝盖上，那么他会成为一个非常忙碌的人，总是因为这样或那样的原因而四处奔波，据说风轮驱动着他的双腿；如果司命星落在手掌上，据说他将十分富有。

正如我在本书有些地方曾提到的那样，每个人都有自己宿缘的机遇和运气。从你在母亲怀胎的子宫里的第一天起，宿缘的机遇就开始实施着影响。如果在子宫里的胎儿宿缘的机遇高，那么它的双亲将受到女神的答谢，会丰衣足食一生。

有时，一位客人非常凑巧在你饭尽茶毕之后到来，人们认为这不太礼貌。其解释是：客人说了一些反对你的话，因此恰巧在那时一切都吃尽喝光，因为他说了你的坏话，所以食物吃尽喝光表明他是不受欢迎的客人。

人们突然一改旧日的习惯也被看做是一种征兆，即：不久就会发生一个根本的改变。十三世达赖喇嘛统治时期，人们注意到一些人，特别是一些贵族突然效仿英国人以戴毡帽为时髦。据说达赖喇嘛曾告诫他们到了适当的时候再戴毡帽，这个适当的时候已为期不远。

有时，我们偶然说起某人已死，其实不然，人们认为对这个人来说是个吉兆。他会过上很长一段没有病痛的生活。

康区人（西藏东部的康巴人）是喜欢食肉、英勇善战的斗士。有关他们的大部分民间故事似乎都是以战斗及勇敢为主题的。其中一例：如果一个人把一块剩有许多肉的骨头扔

掉，他们说就象这个扔骨头的人无法对付一块骨头一样，他们也能轻而易举将他击败。

如果他们来到一块废弃的营地，只要看一眼一块块扔下的肉的骨头，就可以说在这里宿过营的人是否勇敢。

如果在旅途中迈过一具死尸，这是个吉兆。它表明你的旅行会顺利、而且舒适。

如果清晨你第一次戴帽子时，帽子翘起一角，这是不吉利的。戴这样的帽子，你会完不成当天的工作。

在动身旅行之前，必须经常检查一下你的鞋带是否整齐地系好。如果鞋带没系或是系得很松，那么旅途中厄运将伴随左右。

人们认为发现一顶帽子，无论其好坏都是非常不吉利的。据信它会使人染上疾病。

在穿任何衣服、特别是穿二手货的旧衣服之前，要在衣服上稍稍啐上一点唾沫，然后在焚香上熏烤一下以除其晦气的痕迹；晦气可能会玷污一个人的智慧线，亵渎附在身上的神灵。

在西藏，赞成妇女戴耳环，无论什么价值的耳环都可以达到这一目的，因为人们认为不戴耳环的妇女在来世会投生为一头驴。在西藏某些地方，男子也戴耳环，但这并不是由

于担心会投生为驴的缘故，而是某种地区的习俗。

如果你仔细观察，你就会注意到年长的藏族妇女的辫梢上都系着五颜六色的丝带。她们梳做一根或两根辫子。最初，妇女在头上系黑丝带，但现在系彩色丝带已成为时髦，而黑色丝带渐渐成为一种哀悼的标志。同样，藏族妇女从不披头散发，因为她们认为这是女妖的发式。

关于食物的迷信

当为人敬茶时，茶常常不装满杯子，藏族人普遍认为这表示从这个杯子中饮茶的人总是在背后说敬茶人的坏话。但如果斟上的茶正好满到杯口，人们认为这是一个好兆头，即：这两个人之间的友谊是真诚的。

人们认为在一个人家中作客，只饮一杯茶是不吉利的。总是要饮上两杯、或在杯中稍加一点，以除掉晦气。

“羌”（Chang）是藏族人最喜欢的一种饮料，其地位仅次于茶。在西藏，它是用发酵的青稞酿成的，但现在通常是用青稞和稻米酿成。一些人对敬青稞酒与敬茶持有相同的看法。但游牧民的说法是：从未斟满的杯中饮酒的人会有女儿，如果杯中的酒正好满至杯口，则意味这个人会有个儿子。

人们认为烤肉，特别是直接用炉火的火苗烤生肉会激怒灶神。这样做的人将因受到惩罚而染上疾病。一般来说，藏族人避免直接在火苗上烤肉。

虽然添加大蒜会使食物鲜美可口，但藏族人认为在吃大蒜之后，七天内不宜参拜庙宇、寺院和其它圣洁的地方。因为为了清除大蒜的恶臭是需要时间的。

藏族人喜欢食肉，仅仅是因为蔬菜不能大量生长的地理环境使然。与此同时，他们也没有忘记食肉是一种很大的罪过，特别是吃长着犬齿的水牛肉，因为它会使人失去转世的机会，让人在地狱中生活，世世代代受到惩罚。

当你用新炉子或是用新锅或新壶做饭、烧茶时，如果食物或茶煮沸，溢出了锅和壶，这是一个非常吉利的征兆，它表明在将来你会有充足的食物。

人们认为用机器不如用人的双手准备出来的食物更为可口。同样，人们还认为在劈柴上煮出来的食物要比在煤气炉或煤油炉上煮出的食物更为鲜美。

关于动物的迷信

人们普遍认为如果在黎明时许多狗狂吠，那么在以后的几天里将会发生一些不愉快的事情——如果这种情况经常发生，就会有人死去。

如果你看见四条狗和四只乌鸦在跑、在啼叫，这是国家将遭到入侵的凶兆。

如果一只母狗生下的幼崽有一条、三条或四条后腿，那么或是一国之君将要亡故、或是这个国家将要发生饥荒。

藏族人养猫并不是因为他们喜欢猫，而是因为猫能驱赶老鼠。猫吃多种啮齿动物，所以被看做是罪孽深重的动物。人们认为尽管你对猫十分友善，但当它们到地狱时，依然会说你的坏话。

普遍的说法是，当狗的主人不久于人世时，狗总是十分悲戚，而猫则静候其主人死去，以吃他的脑汁。他们说这就解释了为什么猫总爱蜷在枕边的原因。

虽然猫被看做是有罪的、善嫉妒的动物。但就藏族人而言，甚至拔掉一根猫毛都是非常罪过的，更不用说杀死它了。人们认为即使你给菩萨或神敬上一百盏酥油灯，都不能赎回你犯下的罪过。

人们有时会注意到猫是先舔爪子，然后再用爪子洗脸。有时猫只是洗脸，有时一直洗到耳后。这个动作被看做有客人将拜访猫主人的先兆，或是有人将来到猫洗脸所在的屋子。

如果猫洗脸一直洗到耳后，那么客人来自远方；如果只洗脸部，那么客人来自很近的地方。

人们认为猫打鼾是在背诵六字真言：“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”。

人们认为豺狼嚎叫是不吉利的象征，与狗在黎明时的狂吠如出一辙。

人们认为猫头鹰的叫声是在召唤海狸给它带些食物来，但猫头鹰的笑声是非常不吉利的。

公鸡可能在夜间或在清晨打鸣，但在黄昏打鸣是个凶兆。

夜间听到马的嘶鸣声也是非常不吉利的。

当你捉到一只蝙蝠、研究其内翅时，有时你会发现有很多的图案和图线。如果有拐杖或饭袋（“唐古”，Thang—kuk，指一只小皮袋，可以盛放糌粑团。这种小皮袋在西藏十分常见，也是乞丐的标志）的图案，你将会十分贫穷。如果其图案象宝石、骰子和蜘蛛网则预示着你将来会十分富有，而僧人的形象则表明你有可能会过上宗教生活。

如果乌鸦在蚂蚁筑巢的地方建窝，这是个凶兆。

如果老鼠和黑麂不按季节交配，不久的将来整个国家会不复存在。

看见白乌鸦是非常不吉利的。

如果昆虫改变其自然颜色，这表明整个国家的人都会死绝。

如果一群乌鸦飞落在地上，一声不叫，只是用嘴啄地，过后就飞走。意为这个国家的士兵将全部阵亡、或向敌人缴械投降。

如果乌鸦在花园、鸭子在地上嬉耍，这个国家将不复存在。

如果一块肉落在食肉鸟的嘴上，它表明一国之主将对其臣民发布极为严厉、臣民不愿服从的命令。

如果一只苍鹰或食人肉的鸟落在屋顶上，吱吱喳喳叫个不停，这表明房主很快就会死去。

如果一头母牛生出人来，这个国家的女人将遭到厄运。

其　它

如果你在灶上小便或从灶上跨过，你将会得炎症，通常是性器官或性器官周围发炎。因此，在生火的地方小便是危险的——你将受到灶神的惩罚。据说生火的地方是火神居住的地方，人们因此而产生了这种观念。

在井上小便、或把小便撒在岩石渗出的水洼里都是非常危险的。因为龙居住在这些地方，它们将会发出诅咒，使你染上疾病。

同样，人们认为蛇和青蛙也是龙的象征和化身。因此，据说伤害蛇和青蛙也能召来重大灾祸，能使你患病等。

药物治疗无法治愈龙诅咒所引起的疾病，必须通过举行密宗仪式的方法进行治疗。这个仪式先要抚慰龙，然后恳求龙的原谅。如果可能的话，必须先指明特定的龙，如不可能，可以举行抚慰龙的一般仪式。使病人得病、遭到惩罚的龙最终会得到这个消息。一般来说，人们认为龙就象小孩子一样——稍稍激怒就会生气，而稍稍安抚一下就会息怒。

藏族人，至少是老年人十分憎恨装死装病。如果一个人装死或说话行事不吉利，其他人就会指责性的告诫他："别制造迷信。"因为人们认为这样做会弄假成真的。

西藏游牧民有其独特的观点。在他们离开营地之前，要在灶中留下最后一把火，因为他们认为灶神住在那里。他们往火里扔一把糌粑，做为最后的供奉。当他们骑马离去之时，还要看一看糌粑是否从火里冒出烟来，如果有烟冒出来，就是个吉兆；反之，则是个凶兆，它预示着下一站的营地条件很差。

藏族人很少叨念死者的姓名，他们总是用"星霞"(Zh

ing—shag）、“策代”（tsha—'dasde）代之。“星霞”意为动身前往天国的人，“策代”的意思是已故或去世等等。“星霞”是一个敬语，通常用于僧人、转世喇嘛和其他颇受尊敬的人；而“策代”则用于平民百姓。

不念叨死者姓名的原因是因为人们认为，如果我们在这个世界上叨念死者的姓名，那么在地狱里，他将经受大冰雹和尖钉雨的折磨。

许多藏族人抱怨在夜间睡眠中一直受到鬼魂神灵的重压。这种情况不仅仅发生在夜间，也可能在白天发生。藏族人的说法是当鬼怪在夜间重压一个人的时候，他在梦中会感觉有人压着他、并企图闷死他。在这种情况下，这个人会感到呼吸困难，会在睡梦中拼命挣扎。

藏族的观念认为当一个人受到鬼的“重压”时就会发生这种情况，更实际的原因是他的双手恰好放在心脏的位置上。这样，心脏受压，无法正常跳动。当这种情况发生时，他的呼吸产生困难。这就解释了他感到有人企图掐死他的原因。

因此，无论是因为鬼饶了他、还是他把双手从心脏的位置上挪开了，在长时间的挣扎、不再受这种折磨之后，他会感到十分舒适。通常在这种情况发生之后，他会醒来。如果他醒来的话，那么他一醒来马上就要默念六字真言“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”，以图避邪。

人们认为山、湖、树都能以一种奇特的方式和我们讲话。一些人解释说它们都是精灵和神的住所。因此人们在高

高的山上修起了小小的神殿。山、湖、树都能在我们的面前显出神奇的幻景（特别是湖），并发出有预兆象征的声音。在西藏，有一些特定的湖，特别是拉嫫拉措（Lhamoi Lhatso）湖。它是神使为揭示未知事物而前去请求神喻的湖，是嘎厦政府为寻找达赖喇嘛的转世灵童之线索而请求神喻的地方。虔诚的教徒也前去朝拜，在那里祈祷并观看可能出现的预见性的幻景。人们认为如果你不相信它、或你是个罪孽深重的人，圣湖是不会在你面前显出任何幻景的。

当一件不可思议的、或是极坏的事情即将发生时，几乎所有的东西都会发出声响。这是藏族人所持有的共同观点。火也不例外，有时灶中发出奇特的“呜呜”声，人们解释这是在宣布一位客人即将来临。

打碎一只杯子是一件不幸的事情。一些人在打碎杯子之后马上洗手，因为他们认为这样做可以洗掉他们打碎东西的习惯、会防止再损坏东西。

数星星是不好的。据说如果我们数星星，星星反过来也会数我们。一具死尸、两具死尸、三具死尸等等。但如果我们数星星时称之为一位神、两位神、三位神等等，星星会回数我们一个人、两个人等。

藏族人绝对禁止在屋内，特别是在厨房或家庭储藏室内吹口哨。这些地方可不是吹你喜欢之曲调的地方。因为人们认为口哨声会使所有的食物很快地用光。

人们也不主张在夜间吹口哨，因为他们认为口哨会唤来鬼魂和其它夜间活动的精灵。如果一个妇女在夜间吹口哨，那么，人们一定会骂她是女妖。一般说来，禁止在夜间吹口哨，人们认为这是在召唤鬼魂和其它的邪恶精灵。

根据藏族人的观点，天上所有的星星都是天神的住所。因此人们认为用镜子对着太阳直接反射是一种罪过，祢会得到相反的宿缘机遇。

上了年纪的藏族人对人类一九六九年七月登上月球既不惊奇、也不相信，其原因是他们认为人类是无法登上月球的——你朝它走的愈近，它就离你愈远。因此对于藏族人来说，人类登上、或将要登上月球是绝无可能的。

在几个佛教节日里，藏族人在户外给神敬献酥油灯或蜡烛。如果风太大吹灭了灯，被看做是不吉利的。它预示前景暗淡，来年将会有战争这样的动乱及骚乱事件。

古老的西方故事说在彩虹的一端有一大堆金子，藏族民间传说也是如此。据说在彩虹的一端有一块如意宝，要想得到它，必须用粪便涂满全身，骑上一条满身也涂着粪便的狗去追赶彩虹。这样，彩虹失去了消失的能力，留在原地，你就可以得到一堆金子或一块如意宝。

藏族人十分相信每件东西都有它自己的神，象灶神、火

神、土地神等等。因此在建房子或砌一个壁炉或炉灶时，要祷告并敬上供品，乞神息怒。当修建庙宇和寺院时，要先举行奠基仪式。这样神灵会顺从人意，不再发出诅咒。

如果你必须在据认为是龙居住的地方修建房屋，那么就不仅仅要举行奠基仪式，还要建一个龙宫的模型，并把它放在适当的地方。然后请龙息怒，敬请它迁入新居。

藏族人不仅仅避免叫不治之症的名字，许多人也避免对蛇直呼其名，而常常恰如其分地以“长绳”代之。同样，人们用“没鼻子”代替老鼠，因为人们认为直接叫它们的名字，它们就会真实出现在面前。

三和十三普遍被认为是不祥的数字。但是除了这两个数字外，藏族人还有一大串不吉利的数字，且大部分都与年龄有关。他们认为一个人在三岁、十三岁、二十五岁、三十七岁、四十九岁、六十一岁、七十三岁、八十五岁时会得病或有灾。它们被叫做“坎年”（kag）。

十三被称为“十三岁孩子的坎”。这意味着这一年是孩子们得病或遭不幸的一年。女人二十五岁、四十九岁，男人三十七岁、六十一岁更是如此。每十二年轮换一次。

除此之外，二十一这个数字也被看做是不祥的。二十一被称为“凶险的二十一”。此时一连串倒霉的事情会相续发生。

藏族人认为如果你精心照料花、或种植许多花，那么，

你就会积下阴德，作为好报，来世你会得到许多好衣服。

在现世和来世，从中能学到或教会我们许多知识的书籍都是最重要的。据说如果一个人保持书籍封面洁净、完好无损，来世他会得到许多漂亮的衣服作为回报。

因此，即使是急需，藏族人也从来不使用印有经文的纸擦试或清洁其它东西。如果看见一张印有藏文经文的纸，人们会把它捡起来、放在一块无人能踩踏的清洁地方。宗教经文和其它知识书籍从不放在常有人走或坐的地方。

谁也不能和西藏人说没有鬼怪这类的事情。他们认为如果一个人过于迷恋死后不得不留下的东西，例如：财富，那么在他死后，他就会变成鬼。还有一些人变成鬼的原因是因暴怒而死。因贪恋东西而死的鬼会常常出没在生前集聚东西的那个地方，而因暴怒而死的鬼会对使他生气或使他死亡的人进行报复。如果不举行适当的程序复杂的驱除妖魔的仪式，进行祈祷的话，他们将永世为鬼。

因此，藏族人对死亡十分小心。当一个人行将就木时，应避免使他生气、或在他耳边叨念其私人教师的名字。这类的事情占据了他的心灵，使他不再沉迷于邪恶之中，会有助于他的转生。此外还要把世俗的财产，特别是那些昂贵或珍贵的东西从他的视线中挪开，这些东西会使他产生迷恋，对他转生不利。

藏族人普遍认为“星期五干事最好，比在一个星期的其它日子办事都有成效。”据说星期五干事将会取得成功的结

果。但迎娶新娘是个例外，因为这会使这个家庭没有男性继承人。

偶然踩在粪便上、身上粘上粪便或鸟粪溅在身上都被认为是吉利的。

根据藏族人的观点，土地的生产力和农产品的营养价值很大程度上取决于土地被“滋扰”的情况，即：为获得黄金和其它珍贵矿藏而进行开采的情况。开采得愈厉害，土地的生产力及产品的营养价值就愈低。

因此，历届噶厦政府都特别提防不允许任何人激怒土地，使土地有肥力的神灵。他们也提防不允许任何人过量地挖掘对土地的生产力和产品的营养价值起作用的矿藏和珍贵的石头。

用破杯子或破碗给客人端食敬茶是不吉利、不合礼仪的。这样做意味着这个人是不受欢迎的客人。

同样，用破杯子喝一天的第一杯茶也是不吉利的。一般来说，在每一个藏族家庭中，每个家庭成员都有他或她自己的茶杯、碗和盘子。但如果他或她的杯子稍有裂缝，这只杯子就不会用来喝早茶、而要换一只不破的杯子。

正如客人离开后马上打扫房屋是不吉利的一样，在客人离去后马上关门也是不吉利的。它表示“可喜的摆脱”——其意为来者是个不受欢迎的客人。

服用大部分的藏药所遵守的一般医嘱是：至少在饭前或饭后半个小时才能碾碎吞服。在整个服药期间，禁止饮用含酒精的饮料。但是还有一些特殊的称为“宝贵药丸”的药，服用这种药时你必须记住一连串的医嘱。大部分的这类药不仅能治疗一种疾病，而且可以治疗几种疾病。如果你无病服药的话，它只是改善你的健康状况——近似抗菌素土霉素，服用这种药是手术前最后的一次辅助治疗。

服用这些“宝贵药丸”有如下禁忌：至少在服药的前一周或后一周忌服肉、烈酒、蛋类、生水果和蔬菜。在服药期间还劝你禁房事。除了最后的一条禁忌外任何人都可以出于生物学的原因接受这些医嘱。但还要遵从另一些医嘱和禁忌。其中包括上面提到的避免房事过多。无论是与药物有关还是与人体有关，这一条都是不易理解的。对于西方人来说，这些医嘱似乎非常荒谬，而且没有任何正当的理由。但藏族人或任何一个了解印度草药学及藏药体系的人都能理解它们。“大宝”一词本身就清楚地说明了这一切。

你用一个清洁、完整无损的杯子在夜幕下将药丸碾碎（不能有光线落在上面），加水溶化，然后再用一个干净的银杯盖盖上避光线及尘土。这是在迷信基础上的医嘱。它们是为了取个吉利，是服用这种药时所遵医嘱的一个重要部分。

药必须在第二天清晨三——四点钟、向药王佛祷念特别的经文之后服用。在服药之后，你应该再回到床上暖暖和和地睡上一觉。

转世化身是菩萨。由于他们在过去的生活中功德无量，

因此他们转生为这种地位。他们有回忆过去、预示未来的能力。他们完全可以免受轮回之苦。

转世化身投生在经过挑选的家庭。这些家庭既虔诚、纯朴、诚实又具有将转世化身培养成人的能力。其中一些人选择他们希望投生的房子或家庭。引一例为证：十三世达赖喇嘛从未拜访过、或在十四世达赖喇嘛出生的房子里逗留过，但据说他非常赞赏这个家庭和那所房子。同样，措那活佛的一个转世化身有一个非常饶舌的母亲，因此他希望由一个安静的母亲来转生他，果然他的母亲是个哑巴。

转世化身投生的家庭享有极大的特权。但在转世化身出生之后，这个家庭常常会经历一段非常困难的时期。在大部分的情况下，其父母双亲会有一人亡故、或是一些灾祸将降临在这个家庭。引一例为证：在一转世化身出世之后，其母精神错乱了。

一般来说，由于这样的不幸会降临在双亲和家庭头上，因此要排除可能落在转世化身头上的所有的不吉利的东西和障碍。如果家庭没有经历这些的话，转世化身会过早夭亡。

常常会发生这种情况：一个人会丢失许多钱或价值昂贵的东西。当这种事情发生时，到占卜者那里去打卦是他应该做的第一件事。他能告诉失主丢失的东西是否能找到。如果东西能够找到，那么他会稍稍指点一下求教之人，该做些什么，应该顺什么方向去寻找。

在许多情况下，他会告诉失主，如果东西不丢失，他会得病或死亡。丢了东西则免去了这一切。基于这种“去财免灾”的解释，藏族人几乎从不把丢失的东西放在心上。

因此，每当藏族人丢失了什么东西，无论其价值高低，都不去找占卜者、而自慰一番说：“丢了东西主要是为了健康快乐。”

另一方面，如前解释，如果一个人拣着大量的钱财或价值昂贵的东西，他会解释说它带来了疾病和其它灾祸。由于财物丢失，则避免了灾祸，而他避免的灾祸会统统降临在拣着财物之人的身上。

如果你听到有人三次喊你的名字，你可以答应，因为这是人在叫你。如果只喊两次，则是神在呼唤你。如果只喊一声，是鬼在召魂，你千万不要答应。特别是在夜间。你要等你的名字被叫三遍后才能应答。

人们认为如果只叫一遍你的名字你就回答的话，就会被鬼拖走。这是藏族观念的一种说法。但也会发生鬼一声不吭就把人拖走的情况。

那么，你一定会奇怪鬼是怎样把你拖走的？正如许多藏族人所见，不管你的门窗闩得多么严紧，鬼不用打开门闩窗闩就会把你拖走。当门窗从里面闩住时，鬼是怎样不打开门窗就把人拖走的？谁也看不见这种事情的发生，因为如果两个人在一起、并且醒着，鬼是绝不会来的。

人被鬼拖走后又会怎么样呢？鬼把他拖走之后，把他放在一个非常遥远、非常危险的地方。对普通人来说，那是实际上绝无可能抵达的地方。根据许多目击者的说法，在大部分的情况下，被鬼拖走的人被夹在俯瞰一条大河或沟壑的陡峭的岩石中间。他被扔在那里，如果无人搭救，只有等死，而绝无生还的可能。

有一些人曾被鬼拖走一次，但另有一些人经常被鬼拖走。引一例为证：我们的一位邻居就经常被鬼拖走。在大部分的情况下，人们都得去寻找他，但有一、两次，在失踪三、四天后，他自己回来了。

当人们问他，他是怎样被鬼拖走时。他说他什么也记不得了。当一阵冷风拂面时，他醒了过来。当鬼把你拖走时，你是无法控制身体或感觉的。仿佛是一次有向导的游历，你的身体会随着无形的向导漫游。根据藏族人的观念，被鬼拖走只不过是鬼魂替代了你的灵魂，是鬼魂在给你的身体引路，

如何把被鬼魂附体的人唤醒？如果你发现他在一个危险的地方，千万不要在那里把他弄醒。首先要把他弄到一个安全的地方，然后往他身上泼洒凉水．或在他脸上猛击一掌。你不必担心这一掌会使他受到伤害。因为无论你打得多么重，他醒来之后，都不会感到疼痛，因为鬼已经把疼痛带走了。

我们发现藏族的“被鬼拖走”的观念与西方“梦游”的观念有共同之处。人们认为在这种昏迷状态中，你有能力避开最危险地方，也需要重拍一下或泼洒凉水才能把你弄醒。

新年的第四天外出旅行是不吉利的。如果这样做，灾祸即将降临。

星期六动身旅行也是不吉利的。

如果你非得在不吉利的日子开始旅行。有一种哄骗迷信的方法。你应该在实际动身的前一天，带着所有的行李动身。你可以把行李留给其它的人，然后返回家。第二天，即

实际的、不吉利的那一天再次动身。用这种哄骗迷信的方法使它认为你是在吉利的那一天动身出发的。

绝不可在夜间打扫房屋，倒掉垃圾。如果你不得不在夜间打扫房屋，也应该在第二天早上再倒垃圾。

一个人，特别是开始长途旅行的人离开后马上打扫房屋也是不吉利的。如果你这样做，这个人将会在旅途中遇到灾祸。它与藏历十二月二十九日的仪礼程序相同。

藏族人从不在新年的第一天打扫房屋，洗衣服，将钱或其它的东西借入或借出。在星相学家指定的新年前的黄道吉日要进行彻底的大扫除，清洗和粉刷。在新年前要将所有的借款全部还清。

其原因是：人们认为如果你在新年的第一天打扫房屋，那么你总是要扫个不停。同样，如果你在新年的第一天借入或借出什么东西，特别是钱，那么你将总是负债累累。藏族的普遍说法是："富人是永远无债可还的人"。人人都要还清债务，将所借的东西全部归还，使一年圆满结束。

通常是在十二月二十九日进行每一年的集中大扫除。要收集起所有的垃圾，在夜间将它们与恶魔的模拟像一起朝着吉利的方向倒掉。最好是在三叉路口上。

在那一天要准备一种叫做"古突"（Gu—thug）（二十九日煮好）的特殊的面糊羹为正餐。要用生面捏成恶魔的模拟像。每个家庭成员都能分到一块生面，用它从头到脚地

擦试全身，象征除掉所有的疾病。然后从下身衣物上撕下一块布，把它裹在生面里，再把生面压入手掌，留下右掌的掌纹。最后环身旋绕三圈，默念祷文，祈求来年身体健康。这个东西要与模拟像放在一起。

在吃饭的时候，人们享有极大的乐趣。因为每个人都能从面糊羹里得到东西：一团棉花，一轮月亮或太阳，顺时针或逆时针编成的羊毛绳，一只辣椒，一块煤，一块盐巴等，每件东西都有它的含义。太阳和月亮表示得到它的人心地善良——他的心就象月亮一样洁净无暇（没有劣迹）。盐表示这个人很懒惰。辣椒表示这个人十分饶舌，好与人争吵。你应该把最后一碗粥里的九滴点洒在装有模拟像的容器里作为供奉。当所有的家庭成员都吃完、并点洒供奉九滴之后，家庭中一位长者点起一块燃烧的木头，高声喊道："出来吧！"这是喊给发出咒语的精灵和其它召来疾病与灾祸的神灵听的。在另一个手持容器之人的帮助下，他们再次走到户外。此时他们绝不能回头，这样所有的精灵和其它引起灾祸及疾病的妖魔鬼怪都会随它们而去。人们认为如果他们回头观望，恶魔也会返回溜入房间，那么来年，一切灾祸和疾病将重复发生。

妇女在这一天要洗澡，让身上污垢与屋内其它的污物一起排出。记住，污垢是无法收集起来倒掉的，而是假设与其它污物一起排出。在新年前夕，即（十二月三十日），男人要洗澡，洗去污垢。在新年前夕妇女洗澡是不吉利的，她们必须在二十九日或在新年前的一个吉利的日子里沐浴。

发现一只鸡蛋被看做是非常不吉利的。它被叫做"无毛

的财富”，其意为毫无价值，不能带来好运。实际上，它在妨碍发现它的人交上好运。

发现一顶帽子，无论其新旧都被看做是不吉利的。

但是如果一个人丢失了一顶帽子，他不会过多地为此烦恼，因为他记住了古老的信念和谚语："丢失帽子会使人去祸免灾。"即得主代替了失主，所以，失主可以免去灾祸。

半夜磨刀是不吉利的，因为人们认为这会严重地威胁家畜的生命，而且，人们也认为这把刀将会成为毁灭自己的工具。

星期六是交好运和积累财富的日子。在星期六，人们既不偿还债务，也不借给任何人任何珍贵的东西。如果他们这样做，财气会离他们而去。

因此，不允许将任何珍贵的东西或对家庭有价值的东西借出去。如果一个人想在星期六向人借钱的话，那么，将要借钱给他的人出于私利宁愿编个谎言、也不愿破不得借出东西的惯例——他不愿财气离他远去。

藏族人认为如果新年的第一天下雪是非常不吉利的。据认为来年的年景很糟，庄稼歉收，还会发生一些可怕的事件。

当修建一所房屋时，人们要画一幅形象可怕的巨型鬼脸或晦涩难懂的图案，并把它们放在一个很远、但十分醒目的地方。这可以使人不会过多地注意新房。这种办法可以避免

嫉妒、过誉之言或责难。没有人愿意听反面的评论，但藏族人认为过分的赞扬也不是好事。因为它们会引起相反的效果。画上这样的图案可以确保房屋坚固耐用，而居住在里面的人也能过上幸福的生活。

在夜间大喊大叫是很坏、很不吉利的。它可能使一个人的“运气”减少。因此使人容易受到咒语和其它灾祸的影响。

人们认为，一般来说，无论其生意兴隆与否，木匠都不会富有。这是因为人们认为践踏、甚至砍掉一棵小植物都是有害健康的事，为了生意而砍倒大树则更是如此。

藏族人认为在新房的房基上画一个卍字是必要和吉利的，这将使房屋坚固耐用。

同样，人们认为用做墓葬使用过的石头或从有裂缝的地上挖出的泥土建房是不吉利的。据认为用它们建房大祸将至。

发现一条绳子被看做是非常吉利的。“发现绳子，即使是用来搭死尸的绳子也是吉利的。”藏族人会这样说、并把绳子拿走。

在西藏，很少用土葬或火葬来埋葬死者，其原因是木材匮乏，土地异常坚硬，大部分的时间地冻天寒。穷人只是把死尸抛入河里。转世喇嘛和大师的尸体则涂上香料（含盐）保持原样殓藏起来。或者将他们的骨灰存于骨灰瓮里。这样，朝圣者可以永远追忆起这些大师。

最常见的习俗是将尸体喂给鹫鹰。尸体用新布裹起来，

由僧人念经，然后将尸体捆成坐姿，交给一位特殊的人。由他把尸体扛到一个鹫鹰和捕食动物坐等吃食的荒凉地方。在西藏，许多地方都有专为此用的天葬场。天葬师将尸体切成碎块，然后喂给动物。（骨头被捣碎，拌以糌粑）这样能使死者经历中阴（即死后未投生中间）不同阶段的磨难，在死后七周，最后进入地狱。在此期间，每隔七天它都要在行星链的七个星体中漫游。

拣着钱是不吉利的。但是由于没有人愿意扔掉拣到的钱，因此在钱上踩上一脚就可以赶走厄运。在这个简单的仪式之后，你可以拿走钱而毫无负罪和畏惧之感。

据说发现一根针是非常吉利的。人们认为其成功之日屈指可数，日子会过得容易而且舒适，宛如在布上穿针引线一般。

发现白玛瑙或珊瑚是不吉利的。但发现绿松石或海螺壳则是吉利的象征。

人们认为当恶梦缠绕时，支起枕头所在一边的床脚即可解除。

在门上画太阳和月亮将会交上好运，你的一切愿望都能实现。

在门上画个卍字可以驱邪避鬼。这样它们不能伤害你。

有些人用马蹄铁代替卍字。

一个长疖子或有任何炎症的人跨过桥或河时，他的疼痛就会加重。这是一个常常被人忽略的经验。人们认为这是受到龙的影响。为了避免疼痛加剧，在跨桥之前应该拣一些黑白相间的石头，在返回时，再把它们带回。没有人能够解释出石头与龙之间的关系，但对许多人来说这是个十分灵验的小计谋。

有时，球发出的声音正在逐渐消失，但仍在耳边隐约回响。藏族人认为这表明已去世的亲朋好友在阴曹地府中请求为他们广积阴德。因此一听到这样的声音，人们马上要多次背诵六字真言："唵、嘛、呢、叭、咪、吽"、并装出把它们收入掌心，然后灌进耳朵里的样子。这样，最终可以传到死者那里。

另一种观念是这种响声表明有人在背后说你的坏话。

人们认为数脓包和疮会使它们的数量增加。

如果你去吹其它人家正在烹调用的炉火，你的嘴会发炎——你会成为那家灶神咒语的牺牲品。

藏族人把引起疾病和死亡的原因归于外部力量。诸如当地的保护神，土地神，龙，甚至人的咒语。因此每当一个人生病时，都要寻求神使的帮助，查明病因，还要查明需要举行什么仪式才能抚慰它们。如果必要的话，要排除引起疾病

的因素。

根据古老的藏族观念，疾病的传染不在于疾病的严重程度和传染性，而在于人的疑心程度。——无论是假设、还是真的，如果他稍有疑心，那么，即使疾病并不严重，也没有传染性，他都会很容易被传染上。反之，即使他与病人在一起生活了很长一段时间，而且病的传染性很强，也不会传染上疾病。

另一个例子是：假如你到一个朋友家作客，使用了一只你认为不那么清洁的杯子，一旦你怀疑已经有得病的前兆，你的舌头上就会起小水疱般的脓疱，或者你的嘴和嗓子就会发炎。也有这种情况：你的杯子和另一个人的杯子对换了，你不习惯与他人共用一只杯子，而又不得不从别人的杯中饮茶。你已经注意到了这种变化，因而产生了疑心，那么，你会长脓疱或嗓子发炎。而另一个人没有注意到这种混乱，丝毫没有产生疑心，因此他不会得病。

一个人在最初赌博时总是大获全胜是不吉利的，人们认为这是将来赌光输尽的警告。

孵出小鸡的鸡蛋数量与把鸡蛋放入母鸡身下的那个人所犯下的罪孽程度成正比。罪孽愈深重，孵出小鸡的数量愈多，反之也是如此。

在给别人钱之前，年长的藏族人会把钱放在胸前轻轻地擦一下，这样，一个人的财气不会随钱而去，留在了家里。

如果你想买一粒“瑟”（zi）珠，你应该首先对出售“瑟”珠的那个家庭之背景稍稍了解一下。——他们是否经历过极端的贫穷，或是否有严重的传染性疾病。你不要从这样的人家手中买玉，因为在买“瑟”珠之后，你也会萧规曹随，经历同样的命运，机遇就会减少。

如果你把一块石头扔下或滚下山，你就会减少好运。但如果你往山上扔石头，你的好运就会增加。

如果你站在一块陡峭的悬岩上或房顶上，很可能鬼会把你推下去。这是藏族人的观念，因此，他们总是避免让孩子在这样危险的地方玩耍。

藏族父母不让孩子们耍弄刀子，同样，成年人也不耍弄刀子。因为他们认为鬼能旋转你的刀子，会刺伤他人或杀死人。

人们认为如果你看着月亮，特别是在满月时看着它会提高你的视力。正如我在前面提到的那样，这是因为月亮和其它的行星都是众神的住所。这样神圣的地方发出的光十分宝贵，有益于健康。

如果果树不按季节结果，那么一国之主和他的臣民将死于敌人之手。

如果已经枯死的树或已经落叶的树出人意料地又长出新叶来，这表明这个国家的男性公民将发生内讧。

如果一棵结果的树结出了不同的果实，树的主人很快就会死去。

如果太阳西升东落，那么一国之主将会被其臣民杀死。

如果你受到精灵和灾祸的侵扰，那么迁入新居会结束一切烦恼。你可以求助宗教仪式驱妖祓魔，避开邪恶精灵和人的咒语。

如果冷热季节颠倒，那么来年将是发生疾病和战争的一年。

夜间出彩虹被看做是个凶兆。据说那个国家将面临着巨大的苦难。——一国之主会亡故，还会有内乱、灾荒和疾病。

如果彩虹的末端指着一条河，不久就会下雨。如果末端指着一片草地，将会阳光灿烂，既使天正在下雨，也会在瞬间停止。

人们认为吉日的彩虹非常好，国家将繁荣昌盛，所有的恶性事件将消失，即使有七天七夜的大暴雨，庄稼也不会受损。

如果在彩虹上有比较浅白的阴影，那么一位隐士将死去。如果彩虹以红色或黄色为主，恶性事件随即发生。如果浅蓝色为主，则表明农业将歉收。

第二部分 噶玛·却美《预兆的反映》之译本

噶玛·却美（Karma Chakma）的别名叫克珠·然噶（十七世纪人）。他是噶玛派最伟大的学者之一。他的大部分著作（大约五十卷）涉及到康区人的生活。他对民间流传的习俗和有益于理解深刻宗教信念的迷信怀着十分浓厚的兴趣。他在全部的著作中使用了言简意赅、通俗易懂的语言。这正是其著作的特点。因为他认为，如果普通百姓对撰写和收集的大量著作都不能理解的话，那么它们毫无用处。虽然他本人信奉噶玛派，但他也是宁玛派思想的大师。杰旺堪泽（'Jam—dhyangs mkhyen—brtse）在其选集的注释中写道："雍增活佛（即噶玛·却美）对多康旧密宗教理恩重无比，他是吾等教派大圆满法者仁增贡桑喜饶（Rig—'dzin kun—bzang Shes—rabs）的大师，故在此略述一、二。"

这一章包括从噶玛·却美选集中摘录的内容。是一份无标题、残缺不全的手稿。研究人员达西·则仁先生借给我手稿的原稿，（同样没有标题和残缺不全）对此我十分感激。在最后修订时，它对我的帮助极大。因为我手头的那份经文是从原版上抄录下来的，其质量很差，错误甚多。这本著作论述了一些象征及其含义。

这部经文的藏文标题是"却梅活佛说法除锈明镜"。达

钦牧师在五十年前出版这部著作时为其选定了一个恰如其分的英文书名《预兆的反映》。它是由达钦（Tharchin）牧师编辑出版的。一九三四年在噶伦堡由藏文出版社苏格兰行会团教会印刷。有关噶玛·却美的生平可参见更翔实的资料：杰央堪则旺波大师的《文集》（一九八〇年在甘达克，由昆波·则丹出版，全书共447页）、《神奇游戏海宗教源流》（第三卷245—250页，此书于一九七九年在不丹的帕罗，由邬金·丹巴·洛觉出版），还有《西藏及藏传佛教传记词典》（第七卷449—452页，由达拉姆萨兰、藏文书籍档案图书馆出版）。

一个月的吉利事：

一号：这一天可以带来好运。——你所有的工做都会很快完成并给你带来财富。

二号：如果在厨房里砌灶，你的家庭会财源茂盛。

三号：如果在这一天开始旅行，你会十分满意地干成所有的事。

四号：这一天洗头，你的头发会成为他人赞赏之物——他们会嫉妒它的秀美。

五号：如果今天开始寺院生活，你将会成为受人尊敬、博学多才、聪明过人的僧人。

六号：如果今天开始耕地，你会获得特大丰收。

七号：如果迁入新居，幸福愉快的日子就在前头。

八号：如果购买牲畜和其它财物，你会过上非常富裕的生活——从字面上来讲，即财富缠身。

九号：你的敌人会咒你断子绝孙或尽早死亡。这一天是破除长期灾难和咒语的日子。

十号：如果你修善积德，例如：为祭坛敬供物品，你会交上多方面的好运。

十一号：如果你在这一天举行盛宴，那么，将来你家中的食物永远充足。

十二号：如果在这一天挖水渠，修水坝——你会把它们挖成修好，而且从中会有收益。

十三号：如果在这一天得到一个体面的职位（象工作提升等），你会干得十分出色，并赢得美名。

十四号：如果这天画一幅曼荼罗，你将会投生在神的土地上。

十五号：如果你敬奉神和菩萨，一连串的好运即将降临。

十六号：如果今天雇用一位仆人，他会与你同乐——他是一个忠实的仆人，永远和你在一起。

十七号：如果你继续工作，很长的一段时间内你都不会得病或死亡。

十八号：如果你举行分撒“多玛”（用糌粑捏成的用于供神施鬼的食品丸子）的仪式，你的敌人会消失在尘埃中，永远被你征服。

十九号：如果开始旅行，你会走在幸福的享乐之路上。

二十号：在这一天所有的工作既不会得到特殊的效益、也不会有灾祸。

二十一号：如果在这天耕田种地，你会粮满屯、谷满仓。

二十二号：如果在这天开始学习，你会成为知识渊博的人。

二十三号：如果修房建屋，它会象金刚杵一样坚固，不易受损。

二十四号：这一天最宜除妖祓魔。

二十五号：如果买了一块新土地，你的财富会随之增加。

二十六号：如果今天洗头，一切相反的因果报应都会消失。

二十七号：如果外出旅行，这一天最吉利，你的工作一定会圆满完成。

二十八号：如果今天挖水渠、修水坝，你不会受到洪水的威胁，其它的咒语和灾祸也会同样消失。

二十九号：这也是除妖祓魔的好日子。

三十号：如果在田中播种，谷物和财富会随之增加。

一个月三十天的禁忌：

一号：不要理发，因为这会影响你的寿命和健康。

二号：在这天不要穿新衣服，否则你会疾病缠身。

三号：不要与妇女一起旅行，否则你不久就会身亡。

四号：不要把死尸抬出屋外进行悼念活动或举行葬礼仪式，否则你的家庭会发生内讧，以至互相残杀。

五号：这一天不要外出旅行，因为你可能会永不归还。

六号：如果这天跨过一条河，你的财富会消失殆尽。

七号：不要缝制任何东西，否则会对你的眼睛造成极大的伤害。

八号：不要纺织任何东西，否则你就会财源枯竭。

九号：不要引吭高歌，否则不久的将来，你会哀痛万分。

十号：不要在白天睡觉，因为你的灵魂会出壳。

十一号：不要买马，因为不久它就会用来驮尸体。

十二号：不要买狗，因为你买的狗是恶魔的化身。

十三号：不要买家畜，因为它们会带来厄运。

十四号：不要测量木头或木棍的尺寸，因为这会缩短你的寿命。

十五号：不要碾死虱子，否则决定你来世所做所为的智慧就会减少。

十六号：不要洗头，因为它会使你长出许多白发。

十七号：除了日常食物外，不要吃任何特殊的食物，因为它会减少有充足食物的宿缘机会。

十八号：不要穿任何新衣服，否则狗会厌恶它，对你表示憎恨。

十九号：不要穿新鞋，因为这会使你贫困交加。

二十号：不要作买卖，否则你会一无所获。

二十一号：不要雇用新仆人，因为他是恶魔，会使你遭到毁灭。

二十二号：不要寻求医治，因为治疗对你毫无效果。

二十三号：不要磨刀，因为你所磨的刀将会对你有所伤害。

二十四号：不要饮用任何含酒精的东西，因为它会使你生病。

二十五号：不要挖地，因为龙厌恶你，会使你得病。

二十六号：不要搭帐篷或在河边撒网，因为它会带来咒语，别人也会在背后说你的坏话。

二十七号：不要骑牛，这是厄运的前兆，它会带来各种

各样的坏消息，并引起争吵。

二十八号：不要播种，因为收获甚微。

二十九号：不要建新房或垒灶，因为财富不会随之而来。

三十号：不要在这一天开始学习，你不会成为有学问的人，也不会学到任何东西。

火的预兆

一定要使用干牛粪或劈柴点火。如果一开始火发出许多"噼噼啪啪"的声音，这表明屋内有鬼怪或神灵。如果火燃烧时，火焰是苍白色的，而且只冒出一点点烟，这是个好的预兆；如果火焰是深红色的，而且冒出了许多烟，则是个凶兆。火完全熄灭的时间愈长，愈吉利。

狗吠的预兆

在凄凉的夜晚，当你外出时，如果狗只叫一声，这表明一个贼将溜入你的家；如果狗叫两声，这表明一位客人即将光临；狗叫三声则意味着在相当长的一段时间内 你 不 会 生病；狗叫五声表示快乐；六声表示悲哀；七声表示争吵；八声表示你需要外出旅行；九声表示将要下雪；十声表示你会发现一些有价值的东西。对于十以上的狗叫声没有任何解释。

其　　它

不要让母牛吃你的粪便，人们认为这会使你折寿。

如果正在翱翔的鹫鹰将影子投落在你的身上，这会对你的健康有严重的影响，并使你折寿。如果影子投落在你的身上，而鹫鹰往东飞去，你应该往西迈上一步，也装出飞翔的样子，这样就会抵消其影响。

如果你摇动竹竿上印有十五段经文的经幡，这会使神和龙欣喜异常，也会给你带来好运。

无论何时你得到新的“布巴”（bu—pa，在西藏，它是一种大管状的吹火工具，是风箱的一种），这是个吉兆。它表明你的家庭会添丁生子，因此，你应满怀喜悦、感激之情迎接“布巴”的到来。

如果一头熊清晨来到你的家，这是药龙的化身，你应喂它牛奶，使它高兴；如果它是在晚上来的，这是黑恶魔龙王的化身，你应十分小心地将它赶走。

当你睡觉时，你的头应该朝西或者朝北，因为这是吉利的方向。但如果你的枕头必须朝着其它的两个方向，那么，你必须把鞋放在枕头的下边避邪。

当你得到一顶新帽子，前五天不要把它扣着放，因为这样做是非常不吉利的。

用颅骨杯饮酒会使脸变青；用树根（西藏的一种树）做成的木碗饮酒会使你英俊，惹人喜爱，聪明过人；用瓷杯饮

酒酒味香醇；用鹰蛋壳饮酒会除去酒中的毒物。

当你穿新衣服时，你的口中应嚼点东西。如果在穿新衣服后不久就坐下的话，你会变得从容不迫、冷静、镇定；但如果穿上新衣后行走的话，你会毫无缘由地变得性急火燎。

第一次穿新鞋之后，你应向北走七步，这是个吉利的方向。

一天多次更换衣服会减少你穿新衣服的宿缘机会，将来你不会有更多的新衣服。

拥有一串装饰着许多装饰品的念珠会使你深谋远虑，但这种思虑却毫无价值。

穿生鼠皮或由鼠皮制成的东西将会剪断你的生命线。据说它也会“把你钉在地下”，这意味着你的机遇将会减少，一切都会变得颠三倒四。

在家庭的珍藏室内唱歌跳舞是非常不吉利的。

一个人过量地食用动物的舌头会降低其舌头的功能。但如果你能记住在食用前从你要食用的舌头的舌尖上切下一小块，把它扔掉，那么，其伤害就会相应减少。

吃当天宰杀的畜肉是有害健康的，会比平时获得相反

的因果报应。这是极大的罪孽。为此在来世你会投生为一个“新波”（Sin—po，一种可怕的低于人类的动物，它不仅仅食肉，而且也吃人），将返回地狱。

过量地食用动物的心脏会降低你修行正果的能力，使你离大圆满越来越远。

如果你得到一匹新马，你应该视它为珍贵之物。你应该做一个马的模拟像，并给龙施供。这会对你十分有益。

当你第一次骑马、马第一次嘶鸣时，如果你为增加好运而祈祷的话，你的好运就会增加。但如果在第一次骑马时，马卧倒的话，这表明你的机遇很低。为了避免这种情况，你应该尽全力放声大唱，这会帮助你重新获得好运。

当一头羊第一次来到你家时，你应该用各种青草喂它，并为你财富的增加祈祷。

如果你得到一头新驴，当它第一次叫时，你应该反复说三遍：“我相信你”，驴会因此而感到慰藉，这样可以使它更驯服，对你更有用。

如果在新近买来的母牛或公牛第一次排出的粪便落地之前你能接着它，并把它放在小屋墙上的裂缝或冷僻的角落里，据说你会在一个月里发现和牲畜价值相等的东西。

当一只狗到来时，你应该在房子的台阶上撒一些“切

玛”（Chemar，先烤后磨的青稞与酥油的混合物——这是藏族人祝人吉祥如意的一种方式），表示欢迎它的到来。

当家畜第一次到家时，应该喂饱它们。如果公鸡第一次打鸣朝着南方，你会亲眼目睹许多死亡。如果朝着北方，你会交上好运，你的全部愿望都会实现。

如果你捉住一只鸽子，你要在它的额头上涂抹一些酥油，然后放生；否则它会使你的祈祷起相反的作用，也会让厄运降临在你的头上。

不要打、用石头砍或哄吓黑鸟和黑狗，因为这会激怒玛哈噶拉神（即大黑天）。你会因此受到灾难性的诅咒。同样，为了你的平安，你不应该对它们表示厌恶。

养羊、养猴和养狼的家庭能够消除邻居及其它嫉妒他们健康之人的影响。

只送给亲戚一把刀是不吉利的，应该同时送给他一根针。

在西藏，男人喜欢把匕首、短剑或刀子与一个装筷子的盒子一起系在腰间；然而没有人佩带空的刀鞘或盒子，因为他们认为这样做的人会挨饿。

实际上，所有在西藏制做的刀子都有一个角制柄。人们

认为拥有角制柄的刀子意味着好运气，将会获得成功，所有的愿望都能得以实现。

人们认为过多地掷骰子会使人贫穷，掷骰子是赌博输赢难测的特征。

一天中你第一次听见布谷鸟叫，你应为幸福祈祷，它会带来好的结果。

如果你在路上发现一块圆圆的黑石头，你应该马上将它就地击碎，因为它是地狱中没有出口的监狱。

如果你在路上发现一只木碗、一只鞋、一根棍或“唐古”（见上面的解释），要小心提防前面的东西及坏消息。

如果你在路上发现一把刀子，要砍断离你最近的一块木头。只有这样做之后再把它拿走才会吉利。

如果你发现给神敬水用过的碗或一个红陶壶，那么，在拿走之前要在上面涂一些煤灰、烟灰或尘灰，这样做可以避免厄运。

对旅行的看法

如果你准备徒步旅行，首先应朝吉利的方向走七步。如果能找到日历和黄历的话，查询一下黄历即可知哪一个方向

吉利。如果找不到日历和黄历的话，那么朝着喜鹊面对窝口的方向就是吉利的方向。如果你骑马旅行，那么，先骑上一段很短的距离而不要摔倒。如果一个人能步行或骑马以稳定的姿势走完最初的这段距离，那么，这是个吉兆。它表明你能畅行无阻地抵达目的地。反之，如果你以这种方式试一下你的运气而跌倒了的话，则是个凶兆。

有时你可能非得在不吉利的日子里动身旅行，因而会遇到灾祸。为了避灾，你应朝东旋转刀或剑，朝南啐唾沫，朝西点燃火石，朝北扔一把土。人们认为这些做法会将所有的厄运变为吉运。

据说如果在离开两天之后返家，你会做恶梦；六天之后返家意味着你将会失去所有的一切；九天之后返家表明有事情使你烦恼；十天之后返家表明有人一直在惦念着你；十八天之后返家说明你将会亲眼看到不幸的事；二十四天之后返家，你会给家里带来更多的敌人；二十九天之后返家，你会发现你的马或财产被盗，或一些极糟糕的事情降临在它们的头上。

如果你离开一月有余，那么你不要在单日返回。在离开两个月之后，你不要在双日返回。如果你在路上看见吉利的、使人愉快的东西，在歇口气之前，你应仔细地看着它，这样，你就会逐渐了解机遇。如果你看见不吉利的、令人不快的东西，再次看它之前先闭上一只眼睛。

由于某种莫名其妙的原因，你不能在平坦的小路上行走，那么，拔几根马鬃，把它们放在鞋里，在此之后，你就

能继续行走。

如果你爬不上山，那么，手中握住一支箭，你便会发现你能爬上去。

如果你无法从山上下来，手中握住一块圆石头或一把泥土，就不会困难重重。

如果你被狼追逐，用腰带把鞋系上，拉着鞋走，狼就会跑掉。

第三部分　乌鸦的语言

乌鸦分有婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗四种。象酸奶酪一样的是婆罗门，红眼睛的是刹帝利，身材矮胖的是吠舍，身体精瘦、吃废物和肉的是首陀罗。

语言之研究

乌鸦的语言及举动都有其含义，它们能准确地传递信息，发出不祥之兆。如果能够正确地观察和理解的话，它们都是可以得到解释的。这本小册子包括了一些方法，其中有在家时如何解释乌鸦的叫声，外出旅行时如何解释鸦窝所在位置暗示的各种各样的征兆及乌鸦叫声中的一般暗示。

为了能够对乌鸦的叫声进行解释，你应该注意一下乌鸦

的位置与你经常使用的地方，例如：潜心修静的座位、工作用的桌子、卧室等位置之间的关系，特别是在下面所列的特定时期。当你户外行走、旅行时，这部指南小册子后半部分有关不祥之兆的介绍将会大有用场。

一般来说，一个人愈注意乌鸦的行动，乌鸦就会以愈灵巧的行动回应你的兴趣。因此，在家里将这部指南手册放在手边，当外出旅行、长途跋涉或撤退时带着它将是大有裨益的。你将能以这种方式很快地与这些聪明的、对你有极大帮助的生灵建立起有益的关系。

第一阶段（日出时分——清晨）

当乌鸦叫时，其位置在：

东：你的祈祷将会灵验。

西南：敌人将至。

南：朋友即将拜访。

西南：你会获得许多意外的收获。

西：狂风即起。

西北：客人将至。

北：丢失的财产将会失而复得。

东北：女宾将至。

在头顶：客人将至。

第二阶段（上午中段时间——中午）

当乌鸦叫时，其位置在：

东：一位亲近的朋友或亲戚即将来临。

南：将受到赞扬并得到地位的提升。

西南：家族世系将会延续。

西：将要长途旅行。

西北：国家易主。
北：好运将会实现。
东北：将会发生争吵。
在头顶：热切的愿望将会实现。

第三阶段（下午上段时间——中段时间）

当乌鸦叫时，其位置在：
东：你会发现有价值的东西。
东南：将会发生争斗或争吵。
南：风起。
西南：敌人将至。
西：一个女人将要抵达。
西北：一位亲近的朋友或亲戚即将光临。
北：一位好友或心上人将至。
东北：有些东西将会被火烧掉。
在头顶：你能找到一个取悦国王的方法。

第四阶段前半段（下午较晚的时间）

当乌鸦叫时，其位置在：
东：不愉快的事情将要发生。
南：客人们将至。
东南：你会得到一些有价值的东西。
西南：七天后狂风将起。
西：暴风雪即将来临。
西北：你会找到丢失的财物。
北：国王将大驾光临。
东北：你的身分和地位将会提高。
在头顶：将会有饥饿和饥荒。

第四阶段（日落——黄昏）

当乌鸦叫时，其位置在：

东：敌人将至。

东南：你将经受重大的损失。

南：将会发生因病死亡的情况。

西南：你的愿望将会实现。

西北：你将会发现一些财富。

西：一位亲近的朋友或亲戚即将拜访。

北：国王将受到尊敬。

在头顶：你能牢记你希望记住的一切。

旅行时的暗示

当你在水坝、河流附近或其它与水有关的地方，或沿着峡谷旅行，在十字路口，一只乌鸦在右边叫表示旅行会获得成功。

当旅行或走在路上，从后面叫的乌鸦表示需要寻找的东西一定能够找到。

拍击双翅：将会遇到很大障碍。

用嘴啄你的头发：这是死亡的象征。

吃废物或污物：你将会得到食物或饮料。

在一个多刺的灌木中叫：敌人将要袭击你。

在一棵枯死的树上叫：既没有食物也没有饮料。

当你在路上旅行或行走：一只乌鸦叫个不停，并飞落在一座城堡上。这表示你可以找到环境良好的寄宿之地。

在你铺草席的地方叫：预示敌人将至。

面对着门：预示危机四伏。

嘴里叼着一块布：你会发现一件外套。

在你的额前叫：这是死亡的象征。

嘴里叼着一根红线、在房顶上叫：房子将会被火烧掉。

嘴里叼着一根嫩枝：你会发现一些东西。

日出时叫：你会发现一些有价值的东西。

一直叫个不停：你的愿望将会实现。如果许多乌鸦聚集在一起，在清晨叫，这表明狂风即起。

鸦窝位置的解释

如果一只乌鸦做窝，其位置：

在一棵大树的东面：将是一个雨量充足的顺年。

在一棵大树的南面：庄稼生长不好。

在树干的中间：预示着巨大的危险。

在一棵树的下半部：预示你将受到一个敌人的攻击、并会被击败。

在墙上、地上或水边：一些厄运将会降临在国王的头上。

乌鸦语言的解释

咔——咔（高音）：你会得到一些有价值的东西。

那——那：你将经历苦难。

呱——呱（高音）：你会发现一些衣服。

嘎——嘎：（低沉）：你的愿望将会实现。

嘎——咖：你会得到一些财富。

最后一点，如果你看到一些危险或厄运的兆头，或对此有所感觉，你应该给乌鸦供奉一些“多玛”（见前说明）。如果供奉的“多玛”是用青蛙肉做的则更好，这是乌鸦最喜爱的食物。用这种方式，你能避开可能落在你头上的灾祸和危险。

第四部分　男人和女人的观相术

男人的相法

一位百岁老人的一生可以分为十个阶段：

1. 仰卧：这是婴儿时期，此时他不能端坐或站立。
2. 玩耍阶段：此时他能站立，行走。
3. 成长阶段：此时他开始能区别快乐和忧愁。
4. 此时他已经达到成年期，变得十分勇敢。
5. 此时智慧，力量和自豪感随年龄而增长。
6. 此时他能区别善恶，扬善抑恶。
7. 此时他获得许多超越世俗的智慧。
8. 老化期：感官功能退化。
9. 更加老化：感官失控。
10. 死亡。

一个标准身材的普通男子，用他自己的手指测量，其脸的长度为十二或十四指，宽度为十二指；面颊为五指宽；下

颈为四指宽；鼻子的宽度是二指，长度为四指；鼻孔是半指或一指宽；耳朵的长度是四指，耳廓顶部的宽度是二指；双唇的长度是四指，宽度是半指多；下巴是二 指 长（从 下 面量），三指宽。

从颈到耻骨区是三拃宽，性器官为五或六指长，大腿为二十五指长，八指宽。膝盖是四指，小腿（胫）的长度是二拃，脚踝五指，双脚的长度是十四指，脚趾长度为四指，肩的长度为十八指，从肩头到掌根的长度是三拃。

身体不同部位的解释

脸：

长脸或圆脸：——将完成所有的工作。

——愿望将会实现。

山羊脸或猴脸：——很可能成为物质财富丰足的人。

马脸或驴脸：——一生将经历无数的苦难。

鸭脸或龙脸：——将拥有大量的财富。

鹦鹉脸：——将成为一个国王。

长有许多斑点、干瘦的脸：——将成为一个说谎的人、或贼。

嘴唇：

上嘴唇发干：——一生将经受长期的苦难。

厚嘴唇：——不受人欢迎，甚至会与朋友发生争吵。

红色、中厚的嘴唇：——将得到财富和智慧。

双颊：

美丽而丰满的双颊：——将成为一个领导者。

牙齿：

二十四或三十颗牙——将过上安乐的日子。

三十一颗牙——将获得财富。

三十二颗牙——将成为国王。

三十九颗牙——是个恶人。

完整、坚固的上牙——将会赚得大量的财富。

白色的尖牙——将成为一个博学多才之人。

歪扭、不坚固的牙——在年轻时，父母将会双亡。

象猴一样的牙齿——过着没有食物的生活——将会受穷。

舌头：

短圆的舌头——既不聪明、也无智慧。

苍白的舌头——性格粗暴。

红舌头——将成为国王。

腭：

黄色或黑色的腭——极需食物。

红色或紫色的腭——社会地位低下的人。

鼻子：

扁平、扭曲、又大又厚的鼻子——不受欢迎的人。

又高又漂亮的鼻子——很好。

前额：

额头小—— 不会拥有财富。

额头发干——一生中将经历无数的苦难。

前额有短皱纹——会有许多疾病。

两条皱纹——将活到六十岁。

四条皱纹——将活到九十岁。

五条皱纹——将活到九十岁以上。
多于五条皱纹——将会有许多苦难和不幸。
没有皱纹的前额——天神的后裔。
半圆形的大脸，三条皱纹向上——无疑会获得智慧。
额头有垂直线——将会经历终身的苦难。
眼睛：
眼球大而突出——将会经历许多苦难。
象山羊和羊的眼睛——好斗。
血红的眼睛——有多种疾病。
湿眼和多泪的眼睛——将经受贫困和悲哀。
经常眨眼睛——是一个有优点、有长处的人。
在很短的时间里频繁眨眼——短命。
不经常眨眼——长寿。
一次眨两下眼——将成为仆人。
眼圈灰暗——将经历终身苦难。
眼圈发红——拥有大量的财富。
眼圈发黑——健康地生活。
凹眼睛——长寿。
三角眼——聪明。
野兽般的眼睛——成为某种领导人。
鸭眼——富有。
红眼睛——赚得大量的财富。
白色和浅黄色的眼睛——是一个有声望的家族的后裔，
将赚得大量的财富
黑白眼球——视力好，聪明。
背：

平顺、直长、柔韧、丰满、比例协调的背和短背——精神及物质财富丰足，智慧超人。

雪狮背——人人都会赞扬他，将会成为一个领导人，受到众人的拥戴。

马背——将会经历同样的幸福和苦难。

手：

大拇指既不太薄也不太厚，颜色发红——会成为一个领导人或国王。

特大拇指——一生中将经历许多苦难。

手指过小——好与人争吵。

中指太长或太短——不好。

小指过长——将终成善事；小指反之则难成善事。

拇指过长——富有同情心，心地善良。

拇指过短——有邪恶之心。

白色、有裂纹的指甲——将会终成善事。

不规则、扭曲的指甲——将成为一个流浪者，不得不靠乞讨为生。

苍白（淡黄色）指甲——会谋害一个受众人欢迎的人。

红指甲——成为一个值得称颂的人。

手指的涡顺时针——会有很多儿子。

如果涡顺的数量相同——有许多儿女。如果数量不同，子女较少。

手指的三个指节上有条纹，小指上有三条条纹在一起——将过上富裕的生活。

多汗，但并不肥厚的手，长有苍白的指甲——将经历漫长的苦难。

黄色手掌——拥有大量的财富，会成为“十大不同学科”中博学多才之人。

手掌很长、有许多掌纹——聪明。

手掌有断纹——短命。

手掌有短纹——一生中将面临许多难题。

手掌长而且肥厚——会非常受人喜爱。

小手掌——一生为仆。

手掌长而且发红——将会获的很多的聪明才智。

腹部：

腹部象鱼或蛇——（原文缺）

腹部象老虎、狮子或孔雀——将过上幸福、而且富裕的生活。

肚脐：

肚脐顺时针转——是个好兆。

肚脐塌入或突出——同样也是个好兆。

臀部：

臀部丰满、柔软——将过上富裕的生活。

臀部骨头突出、颜色发青——将过上痛苦的生活。

下腹部：

下腹部凸出——好与人争吵。

步态：

步态如大象——将会很富有。

步态如鸭——专心一致。

小腿：

象鹿腿——是个好兆。

象马腿——也是个好兆。

细长的腿——生活将充满悲哀。

丰满、匀称的小腿——是个好兆。

大腿：

美丽、丰满的大腿——能活到一百岁。

丰满的大腿——能够诱惑许多女人与之发生关系。

生殖器：

如果取跪坐姿式，脚跟能触到阴蒂——生活将充满悲哀。

阴茎象木头一样硬——将断其血源。

五指长的阴茎——很好。

阴茎隐蔽——将会获得智慧。

阴茎有光泽，红色或浅黄色——将获得智慧。

淡蓝色、多汗的阴茎——生活将会充满悲哀。

尿：

排尿远、而且发出很大的声响——体格健壮。

尿滋在右边——下一个孩子是男孩。

尿滋在左边——下一个孩子是女孩。

浅蓝色的尿——人们认为这是个极坏的情况。

一个男人行走小心谨慎，头为圆形，乳房象女人，长耳朵，讲话缓慢，言语不多，只讲实话，这些都是菩萨的特征。

女人的相法

女人的五种卑劣品质：

1.迷恋丈夫以外的男人。2.嫉妒其它的女人。3.淫荡。4.吝啬。5.做恶事或做别人厌恶之事。

身体不同部位的解释

头发：

黄头发——总好与丈夫及其他人争吵。

眼睛：

红色或黄色眼睛——甚至会爱上自己的儿子和父亲。

鼻子：

小鼻子——将是个奴隶。

薄鼻子——其丈夫不久就会亡故。

深鼻孔——将是一个流浪者和乞丐。

又高又漂亮的豆蔻花形的鼻子——将会获得精神帮助，成为一个领导人。

舌头：

舌头又红又长——会成为一名好歌手，精通乐器。

声音：

孔雀或杜鹃的声音——会成为女皇。

鹦鹉或鸭子的声音——会富有。

牙齿：

上牙扭歪——年幼时其母就会死去。

身体：

身体上有黑斑——其夫不久就会亡故。

身体上有白色、美丽的斑点——会有一个聪明、智慧超人、颇有尊严的丈夫。

手：

指间没有缝隙、丰满的、颜色发红的长手和小手——会

受人喜爱，聪明过人。

脚：

当光脚站立时，如果小脚趾不能触到地——会成为一个妓女。

如果第三个脚趾不能触到地——非常爱与人争吵。

如果第二个脚趾不能触到地——将会与人通奸。

如果大拇趾不能触到地——兄弟姐妹不久就会亡故。

歪扭的脚趾甲——会成为一个奴隶。

过肥或过宽的双脚——会成为一个仆人。

极瘦的脚——会挨饿。

胸部：

平胸和畸型的胸——将受到丈夫咒语的影响。在婚后，生活更加凄惨。

乳头发干——一生不会看到幸福。

如果一个女人的腰很细，肚脐顺时针旋转，在肚脐上面有二、三条条纹，那么，她的腋毛不会很多，其双肩高；她的乳房又高又硬，并不下垂，而且平滑，美丽，她会有一个可以信赖的好丈夫。

一个女人长着莲花型美丽的眼睛，象莲花的花瓣一样细长，其脖子细长，黑发，乳头象杜鹃花的种子；鼻子稍稍向左翘；身体发出“羌”（青稞酒）的气味，乳房底部大而宽，丰满的小腿——这是一个易怒之女人的特征。

佛经讲述的女人的八大精神缺陷及八大身体缺陷的特征是：

精神缺陷：

1.不断地受到欺骗。2.感情易变。3.不可靠。4.迟钝，呆滞。5.虚伪。6.喜淫欲。7.低智能。8.缺乏信心。

身体缺陷：

1.头上无旋。2.脖子短。3.大乳房。4.身体的肉下垂。5.声音低沉。6.行为谦卑。7.担心世俗的事务。8.一生中总是障碍重重。

在物质世界的王国里，再没有比妻子更坏的敌人，再没有比世俗世界更坏的监狱，再没有比与你有血源关系之人更坏的保镖。

第五部分　释梦

按　语

在西方，梦已成为近期科学研究的一个课题。现已证实：减少做梦的次数对人们保持心绪平静是十分重要的。但长时间睡眠不做梦与过多地做梦一样都是十分有碍健康的。

几个世纪以来，藏族人已经把梦看做是生活的一个颇有意义的组成部分，在他们的日常生活中梦起着举足轻重的作用。藏族人认为梦具有现实的意义。因此，一个人前一天做

了恶梦，那么第二天他不能动身旅行、或冒险做任何事情。梦被解释为对即将降临在你所做之事头上的灾祸发出的警告。

大部分的藏族人认为解释其梦并不困难，除非梦里的象征非常混乱复杂。藏族人对梦的解释有两种：一是根据几世纪以来一成不变的书面文字和医学传统；二是根据几世纪以来一代一代流传下来的口头传说。我发现这两种传统的解释略有差异：要么是口头传说是文字传说的曲解，要么它一直就是这种形式。我无意对此进行分析，因为我的目的不是呈献一部学术性著作，也不是从心理学家的观点来看待释梦的。尽管我们无法断定这种释梦方法起源于何时，但几世纪以来，藏族人一直沿用国外研究人员知之甚少的释梦方法。藏族人的这种更深入的释梦方法很可能给在梦的研究上兴趣甚浓的西方科学家一些启示。

一般人并不划分做梦的时间，但可以信赖的、颇有学识的藏族人确实对此有所划分。他们把夜晚分为三个梦区：他们认为刚刚苏醒之前做的梦预示着最近的将来——自己或其他人；前半夜做的梦是白天印象深刻的事情或情景，没有预见性；下半夜做的梦预示着未来，并对即将成为现实的事情发出警告。

人们对做梦过多进行了科学研究，他们认为这会影响心绪的平静。但藏族人这样解释这种情况：做梦的人是受到象龙、阎王这样的外界力量的影响。所以要举行宗教仪式抚慰它们、或除妖祓魔，其目的在于消除其影响。藏族人的解释并不是把梦直译过来，而是着眼于梦的内在含义，展示梦的内涵，而不是其表面的意思。这点颇象体会一个固定章程字里行间的言外之意。例如：如果你梦见爬山，这并不意味着

你第二天真地要去爬山，它表明你将会获得成功——好运将伴随左右。

一些梦的象征及其口头传说的解释

在这一方面，我仅仅涉及了极少的内容，因为有许多的解释常常因地区因人而异。我只把那些能找到折衷解释的梦的象征包括在内，其数量十分有限。如果你一夜睡得很好，在睡梦中你梦见你的母亲或朋友将要死去或重病在身，为此你会忧心重重；但你不要担心，因为根据藏族人的解释，你的母亲和朋友不会死去，也没有得病，他们都很健康，能够过上好的日子。与此相反，如果你梦见一个人在家里穿着最好的衣服，尽情欢乐，你可能会得到一些坏消息。

有时，我们也能梦见亲戚或朋友，看见他们穿着华丽的新衣服，这表明死者正重新投生在这个世界上，即：人类的世界上。但如果你看见自己与这些死人一起尽情欢乐，表明厄运即将降临——或许是死亡的象征。

爬山意味着你的机遇在升高，但下山或从悬崖上跌落表示你的机遭在低降。为了避免一个人的机遇降低，使之保持稳定，甚至有所提高，要根据这个人的生辰查一下生相历书，选一个吉利的日子，或选择一个普通的吉利日子。这一天的早上，要在通常进行祈祷的山上插上经幡，经幡要突出这个人五行要素的颜色，以表示对神和其它的精灵的崇敬和抚慰。

但一定要记住，仅仅做了一次使人倍受折磨的梦是不足以求助于神灵的帮助的。在做了一连串使运气降低、弄得人

心烦意乱的梦之后，甚至在请教神使或转世喇嘛占卜、查明做这种梦的原因之后，才可以举行宗教仪式。神使将解释其原因，并指明如何消除影响。

梦见生肉是个凶兆，坏事一定会发生在你的头上。梦见牙齿脱落表明你不久就会生病。

你可能会梦见狗、猫或猴在追赶你。在梦中遇见这些动物对做梦的人来说是个凶兆。据说：当一个人梦见狗，这表明阎王正对他实施着影响；梦见猴意味着他将受到当地护法神咒语的影响。当地的护法神叫作“域拉”，在前面迷信的章节里已做过解释。大部分的藏族人每个月都要向这个神灵祈祷、供奉，并抚慰它，以确保健康长寿，获得丰收，繁荣昌盛。

蛇也是许多梦的象征之一。如果一个人梦见蛇，据说这是龙在发出诅咒。这个解释也适用于妇女。但一般说来，当她梦见蛇或青蛙时，她就会怀孕。同样，梦见找到珊瑚或绿松石意味着一个精灵正钻入她的体内，她将会怀孕。为了抚慰龙，要制做一些供品。（我们已对抚慰龙的详细方法做过解释）

除了梦的许多其它象征之外，肉、猴和青蛙似乎是藏族人独一无二的梦的象征。许多人，特别是在一切都已十分先进、机械化、人们已经非常唯物的西方，人们显然不会梦见这些象征。这是因为文化的差距。象征性的差异不是一个决定的因素，因为它们总是可以以一种普遍的方式进行解释。例如：一个穷人可能仅仅梦见爬山，一个穷苦的农夫可能会梦见赶着小牛车或骑马上山，一个富人可能会梦见驾车上山。关键是他是在上山还是在下山，其手段并不重要。

根据医药经文进行的解释

这段节选于《甘露要义八支秘密诀窍续》一书，其第七章是释梦，是“三大死亡特征”的一部分。在过去，医生运用析梦的方法可以得出一部分的结论，以诊断其病人的身体状况，即能够痊愈还是病情恶化。由于更广泛地使用实际有效的治疗方法，这种释梦的方法已多少为人们所忽略。

一个人被阎王捉走，不久就会死去。被阎王捉走的象征是梦见一只猫、一只猴、一只老虎、一只狐狸或一具死尸。梦见面向南、赤身裸体地骑着一头野牛，一匹马、一头猪、一只猴、一头骆驼都预示着死亡。被阎王控制之人的凶兆是：梦见一棵顶上有鸟窝的柳树正从一个人的头顶上长出来，一棵树或一棵多刺的树从一个人的心脏的心瓣里长出来，从悬崖上跌落，在墓地里，头破血流，被乌鸦层层包围，吞食幼体的野兽精灵（即：蝎子），一个人的四肢皮肤脱落，进入母亲的子宫里，被河水冲走，陷入沼泽，被鱼吞食，得到铁或金子，生意赔本，或与人争吵，想要跳舞，迎娶新娘，赤身裸体，长出头发或修面理发，和已故的熟人饮酒或被他们拖走，穿红色的衣服、戴花环，和已故的熟人一起跳舞。这些都是不好的。如果一个病人由于精神失调，维持生命的脉络受阻，而又不时地梦见这样的征兆，这表明死神已临近。但一个健康的人经常梦见这样的象征是不会死的，因为可以通过祈祷而避开灾难。

六种梦

1.看得见。2.听得见。3.经历醒着时亲眼目睹的事。4.希冀得到一些向往的东西。5.实现一个人的愿望。6.由于精神不安而引起的梦。

在前半夜做梦是由于消化道开始消化食物时，呼吸道有痰产生阻滞所引起的。在夜半时分消化道被消化胆汁堵塞；在后半夜，它可能受到内热郁火的阻塞，因此这些时候做的梦一般不会产生效果。如果你看见梦境，在醒来时记得非常清楚，而你在做这种梦后很快醒来，梦是不会有效的。如果一个人在梦中遇见一位神或向一位神顶礼膜拜；看见一头体态臃肿的公牛，一位圣贤或一位名人，一团正在燃烧的火，一个涨满湖水的湖；鲜血和涂抹在人身上的污物；穿白色的衣服；举着一面旗或撑着一把伞；得到水果；爬山；一所华丽的房子或一棵结满果实的树；骑着一头狮子、一头大象、一匹马或一头母牛；跨过一条河或越过海洋；朝着东北方向走；逃离苦难（例如：逃离一所监狱或一间黑屋子。）；击败敌人或受到神灵及双亲的赞扬，那么，这个人将过上长时间健康的生活，获得财富。

析　梦

只有地位较高的转世喇嘛和格西才具有析梦的能力。如果你想要查明某种疾病的病因，你要交给喇嘛一块衣物（一

件衬衣或背心，但不能是衬裤或袜子——因为人们认为任何下身衣物都是不洁的。）喇嘛入睡时要把它放在枕下，然后静坐冥想，请求入梦。他会得到说明病因的幻象。可能要一、两天或甚至五天的时间幻象才能出现。这取决于引起疾病之原因的力量。在幻景中，喇嘛只能梦见引起疾病的病因而不能梦见治疗疾病的方法。

根据文字资料解释的梦

根据龙多（Longdol）喇嘛《文集》的说法，在你开始释梦之前，你应该知道你是在夜间的哪一段时间做的梦，是在黄昏，半夜还是在黎明？一夜可分为三部分：

1.黄昏。2.半夜。3.黎明。

黄昏：

在黄昏时做的梦仅仅反映和重复白天印象深刻的事情，也有可能是过去三天发生的事情。一些梦可能是以前生活中行事的结果，但这一点未得到实际的证实。

半夜：

一个人在半夜做的梦中无论梦见什么都是由于受到鬼、怪、半神半人或其它低于人类之生物的影响。对此没有什么特殊的解释，梦中的象征也不会产生什么效果。

黎明：

对于做梦的人来说，在黎明或在早上醒来之前做的梦都预示着即将到来的事情。只有在这段时间做的梦才需要进行分析。

下列梦的象征及其分析引自龙多喇嘛的《文集》一书。

攀登一座小山或大山——你将会获得成功。

一个非常晴朗、阳光明媚的日子——你将会富有。

大丰收；找到或捐赠食物或衣服——你肯定会得到财富。

穿着华丽的衣服——你将获得赞扬，受到尊敬。

手持武器——你将会使敌人屈服于你。

佩带装饰品——你将会成名。

安全渡过一条河——这是个吉兆——你能实现所有的愿望。

弹奏乐器；击鼓或吹海螺——这是肯定成名的标志。

骑狮子、老虎或龙上山——你将获得荣誉。

发现财富；受到赞扬或崇拜——你将获得财富和社会地位。

喝甘甜的水或众神饮的酒——你会过上长久富裕的生活。

吃美味可口的食物；听到好消息；遇到亲近的朋友或遇到好事。在醒来之后，你对这个梦感到高兴——你一定能得到生活的好果实的回报——富裕而健康长寿。

当你潜心静修时，如果你经常梦见跌落悬崖；攀登一座非常陡峭的山；走在有许多障碍或有许多凄惨、可怕情景的路上——这是你获得大圆满之路上障碍重重的象征，佛经中提到了这一点。

在暴雹中，走在一条泥泞的小路或穿过肮脏的地区；穿肮脏的衣服、身上溅满污物——你将会遭“障”，发现脏东西。

看见大量的金砂；赤身裸体地骑着一匹无鞍的马或驴——你将能完成你的计划。

穿着无领衫或藏装大喊大叫；拿着或看着铜镜、或外出渡假不戴帽子——你将经历苦难。

身穿战袍——你将不会得病。

戴一顶华丽的帽子——你会被封为或选为领导者。

一所华丽的房子——吉利的事情就在前头。

破碗和断箭——他人发出的咒语将降临在你的头上。

被武器杀伤；逃离战场；洪水；大火；雷电；冰雹；钻进一条壕沟或排水系统——这是他人的诅咒将降临在你头上的凶兆。

身体被捆绑；在地底下行走；被监禁；被碎尸万段——你已被邪恶的精灵所征服。

面向南，赤身裸体地骑着一头驴；红花——悲惨的命运即将来临。这也是命里注定要经历的、无法避免的大灾难即将发生的前兆。

身穿白衣的孤独男子；白色的鸟正在飞翔；一幅荒山的景色——地方神将对你实施影响。

被拆毁的旧庙；狐狸和幼小的儿童——这是低于人类生灵的影响。

许多蛇、青蛙和其它类似的动物；女孩和绿色的景色——龙的影响——将会得到诅咒。

悬崖，树和全副武装的骑手——鬼怪神灵（阎王）的影响。

许多尘土满面的儿童；悬崖峭壁——小精灵的影响。

僧人，驴，猫和狗——国王的影响。

如果这些动物给你食物（在梦中），与你亲切交谈并露出亲切和蔼的面孔——这是个吉兆。

但如果它们显露出狰狞愤怒的面孔——这是个凶兆。

如果在做梦之后感到愉快——这是个好兆头，你会交上好运。但如果有恐怖之感，则是个坏兆头，恶魔正在对你实施着影响。

不断地做这样的梦——有人在诅咒你或神灵在对你实施着影响。

发现圣书；在空中翱翔；爬圣树；与人辩论——你将获得智慧。

可爱、宁静的草木；盛开的鲜花；击钹；拥有宝剑；衣着华丽；兴高彩烈——表明你做的善事终有善果。

不熟悉的景色；华丽的房子；可爱的男女儿童向你敬献用花作成的食物和饮料——这表明你受教育的路畅通无阻，你会得到无穷的智慧。

造船或建桥；发现一只瓶子或被丢弃的东西；太阳或月亮正在闪闪发光；黑暗正在消失——一些对你有帮助的朋友将至。你将战胜一个敌人或一个邪恶的东西。

被雨淋透；突发洪水——人们将给你一些东西，表明你的善事将有善果。

标志死亡的梦

黑色女人揪出你的肠子；爬上一座土山（你无法从那里

逃脱）；面朝南骑一头骆驼；面朝东骑一头驴；面朝北骑一只猴；穿红衣服；采摘红花；漫步在空旷的平原上；前额系带——这些都意味着死亡。

同样，饮酒和与死人寻欢作乐也意味着死亡。

以噶玛·却美《预兆的反映》一书为依据的梦兆及其解释

发现绿松石；建塔；带新帽子；在山顶唱歌；吹海螺；骑一匹纯种马；阳光照耀——这些都是吉兆。

梦见找到珊瑚、伐木、穿鞋、黄昏时下山、被野兽追逐、挖地——这些是吉兆。（参见对珊瑚不同解释的口头传说等）

梦见金子或银子——这是你将完成你承担之事的预兆。

梦见山崩和暴风雨——你将得到许多赞美之词，但这会形成相反的结果，引起“米喀”（见前说明），使你得病。

白毛衣和白头巾——梦见这类东西表明你盼望已久的旅行已经临近。

梦见大蒜，洋葱和其它黑色种子——这意味着有人在背后骂你。

梦见羊、山羊和鹿——这些意味你的灵魂已离开你的躯体。一旦你醒来，你必须默念六字真言“嗡、嘛、呢、叭、咪、吽、”

梦见狐狸和狼——这意味着你的敌人正在诅咒你，你必须设法避开。

梦见赤身裸体；在不知道的地方旅行；采摘红花；面朝南骑驴；与死人一起盛宴跳舞；树从你体内长出；被黑影追逐；被切成碎片；爬砂山——这都是死亡临近的凶兆。

死亡的一般标志（不是梦兆）

1.闻不见焚香的气味，梦见没去过的地方。

2.你的身体招来许多苍蝇，食肉鹰在你头顶盘旋。

3.当你敲指甲盖时，听不到声音。

4.在交谈中你的舌头突然出现功能障碍。

5.你的身体上突然出现虱子，或虱子突然从你的身体上消失。

6.一个人突然改变性格。

7.如果不是因为有病，你的鼻子流出了三“得”（西藏的量度单位，象计量单位蒲式耳一样）血，三年后会死去。

8.如果一个病人在得到适当的、直接的医治之后没有康复，而在得到相反的、不适宜的治疗之后复原。这是死亡的象征。

9.当排泄时打喷嚏——一个月后死亡。

10.突然失去知觉——三个月后死亡。

11.指甲盖里没有血——六个月后死亡。

12.如果一个男人排血，一个女人排卵——他或她会在一个月后死亡。

13.在性交时打喷嚏——一个月后死亡。

14.身体发出强烈的酸味——六个月后死亡。

15.没有味觉——五天后死亡。

16.没有嗅觉——三天后死亡。

17.体内发出冰凉、强烈的香气——一天后死亡。

18.皮肤失去热度——两天后死亡。

19.鼻尖皱缩——七天后死亡。

20.当你呼出冷气，吸入热气时——十天后死亡。

21.牙齿发干——六个月后死亡。

22.看不见自己的舌头——八个月后死亡。

23.鼻尖出汗——四个月后死亡。

24.舌头中心有一个黑点——两天后死亡。

25.眼球突然深陷——四天后死亡。

26.白天看见月亮，夜晚看见太阳；缩皱的鼻子，上面有干鼻涕；太阳没有阴影；身体不冒热气；闻不见正在燃烧的灯发出的气味。——表示死亡已临。

27.你在现在居住的房子和环境里感到非常孤独，悲哀，你有即将离开之感——这些是人内心感到死亡的一般象征。

译自1983年印度达兰萨拉姆藏文书籍档案图书馆出版的《西藏的民俗文化》一书

西藏的贵族

〔日〕中根千枝 著 周 炜 译

前 言

这篇论文属于西藏近代史的一部分，它所研究的对象是，二十世纪前半期，即从十三世达赖喇嘛到1959年十四世达赖喇嘛去印度这段时间里，在政权的核心，或者说那些接近这个核心的贵族。这篇论文不是单纯地依据文献资料来进行研究，而主要是通过居住在印度的流亡贵族所提供的资料，对以血缘婚姻关系为基础的西藏贵族社会进行人类学的研究。

从1953年到1956年，我一直同西藏的贵族接触往来，那时，我在印度噶伦堡的藏人居住区从事有关西藏的研究。1963年，我来到印度西玛拉雅一个叫玛斯利的藏人居住区，从事研究西藏的工作，在那里，我有幸与众多的西藏贵族有了谈话的机会，从那以后，我对研究西藏的贵族产生了兴趣。但正式开始搜集这方面的有关资料是在1979年。当时，为了研究所一项海外调查计划，我在北印度的拉基布诺和布坦恩住了三个月，在这段时间里，我得到了仁钦卓玛多仁夫人的全力协助，获得了有关西藏贵族的丰富材料。我从内心感谢她。多仁夫人详细地向我介绍了西藏最有权势的贵族之一察绒（TSARONG）（1910年生）。察绒家族所反映的

西藏贵族的血缘婚姻关系是最详细的。多仁夫人还以自己的经历为主要线索完成了名著《西藏的 女 儿》（伦 敦1970年版），在这本著作中，所出现的许多贵族人物，也是重要的资料。

除了上面那些能够直接与西藏贵族接触的机会外，我还多次在印度从事研究工作，而且对移居瑞士、美国的藏人也进行过访问。但我同在印度的流亡贵 族 的 交 往 更 密 切 一些。为了准确地了解本文中所提到的一些贵族，对他们的兴趣等我也作过了解和研究。但是，随着时间流逝，在印度的西藏贵族有不少人已不在人世了。在搜集材料的过程中，我主要是依靠七十岁以上的对象，来了解、掌握有关西藏贵族血缘婚姻关系方面的详细知识。因此，现在除上面提到的多仁夫人外，已没有更多的人了。想依靠历史文献是令人失望的，因为这方面的资料非常缺乏。在众多的文献当中，和本文有直接联系的是1973年罗马出版的白 达 克（petech）的《西藏的贵族和政府1728—1959》和1945年完成的塔意布·喀比的《西藏名人录》。前者提供的资料包括西藏的古籍、汉文文献、以及欧洲学者有关西藏的著作，是一部非常重要的研究著作。但是，论及贵族相互间关系的文字却不多；后者提供的是1945年到现在的历史内容，当然，就文章所涉及到的时间而言，也是珍贵的参考资料。还两本著作提供的有些资料是不一致的，我搜集的资料中，也有同白达克的著作不一致的事例。但是，在本文的主题所限定的时间中，我所提供的资料的详细程度是上面两本著作无法相比的。尽管我所搜集到的资料到目前为止还不能算完备，但因为它们是其它地方所不能见到的东西，故为了构筑今后研究的基础，特

意写了这篇文章。另外，我也希望从藏学研究者和关心这项工作的藏族人那里，获得更多的资料，完成更详细全面的研究。

到今天为止，我分析、综合了搜集到的资料，这个时代的西藏贵族的社会学特色是明显的。长期以来，在论及西藏社会的时候，一定要提到贵族和寺院，它们被理解为不同于一般民众的一个明确的阶层，可是事实上，大约有二百家西藏贵族，并不足以形成整体上排除其他势力的特权阶层，而是那些在达赖政权的中心、保持了一定势力的少数有权势的贵族才成了最大的贵族，他们之下的贵族则象漩涡状一样四下扩散开来，在漩涡的最末端，有那些属于地方上很贫穷的甚至连名字都被遗忘了的小贵族，在他们中间，有各种各样等级不一的贵族。从这个意义上讲，西藏的贵族，与其说象欧洲的贵族，还不如说更象皇帝跟前的“诺西亚”贵族的状态。

这种西藏贵族的结构状态，并不是因为与那时的政权紧密相连才形成的，而是随着时代更替而变化着。比如，在十八世纪掌握了一定权势的贵族中，有一些在二十世纪的舞台上就消失了。而随着十四世达赖喇嘛转世灵童的认定，新的最大贵族“尧西”（意为父亲的庄园）则出现了。理由是不明确的。十八纪初期，在噶厦政府中也产生了一些贵族，其中，有些是属于在西藏古代王朝中、能够追寻到其祖先的旧贵族，从十八纪到二十纪，他们都在政府部门中任职，这些贵族势力的延续以及其形成原因，只要集中考察噶厦的成员，就能大致搞明白。

本篇文章的内容所涉及的时代是从十九世纪末第十三达赖喇嘛时期到1959年的第十四世达赖喇嘛时期。这段时间，可

以说是达赖政权的黄金时代，是达赖政权的特点得到充分发挥。西藏的上层社会日趋复杂的时代。正象西藏历史所告诉我们的，这个时期西藏政府的体制，基本上是在七达赖喇嘛时期、也即1720年左右形成的。这种体制从 那 以 后 废除了第巴（最高的职位，只能由特定的一个人担任职位，设置了噶伦四人，建立了噶厦，他们得到了最高的行政权。这种体制尽管能够避免大权集中于第巴一人的弊端，但这种由四个噶伦组成的众议制度并不是没有缺点的。相互间的不和、或者是对某些事件的意见很难一致，要么就是在重要、紧急的场合，容易产生延误时机的情况。不过，采取众议制度后。在四位噶伦中，有一个特定的人所掌握的权力要多一些，拥有的威望要高一些。特别应该指出的是，在建立这种制度的1720年，在四名噶伦中，最有权势的是康济鼐，到了30年代，是颇罗鼐，再以后是颇罗鼐之子朱尔默特那木扎勒，进入十八世纪后半期以后，是康济鼐的外甥多仁班智达，再以后是他的儿子泽仁班觉多仁到了十九世纪，则是夏扎（夏扎·汪曲杰布他的养子是夏扎泽仁汪曲）的时代。

1894年，僧侣官僚向当时的摄政提出了一个建议，认为噶伦的位置几乎全被贵族出身者所垄断，带有明显的世袭倾向，因此，应该任命那些不是贵族出身、但具有一定实力的人为噶伦。这样，在四位大臣（噶伦）中，必须有一个噶伦由僧官来充任。正好这个时期是二十世纪的前半期，那些活跃的显贵们开始发展、并创造了具有特色的十三世达赖喇嘛时代。可是随着英国的侵入，十三世达赖喇嘛在这期间曾两次离开拉萨外逃。从1933年到1950年，西藏同邻国没有发生过战争，可是，在贵族和贵族、贵族和僧侣、僧侣和僧侣之间，其

权力斗争和内讧却从来没有停止过。从十三世达赖喇嘛圆寂（1933年）到十四达赖喇嘛坐床（1950年）这段时间当中，依靠达赖喇嘛的转世制度来形成的西藏政权，其弱点已经完全暴露出来了。

这种围绕政权的斗争笔者将在其它地方叙述，本文的内容主要是通过这个时代西藏贵族的构成、以及连结各个贵族的血缘、婚姻关系来考察西藏贵族的社会特色。

一、二十世纪前半叶具有特色的贵族构成

所谓西藏的贵族，一共近二百家，可是，要将他们全部列举出来却并不容易。原因是多方面的，有些家族名字曾经在历史上出现过，可今天却不知其下落；要么是没有后代，要么是由于某种原因被剥夺了领地；另外，就是在连藏族人也不知道的地方，还有很多的小贵族。因为要搞清楚的是以达赖政权为中心的贵族网络，所以，将西藏所有的贵族列举出来是不必要的。从方法论上看，需要一个从中心向四周扩散的过程，依此，我们是能够掌握全部贵族的情况的。

在考察西藏贵族网络的结构之前，面对各个不同的有特定名称的贵族，有必要弄清楚他们所属的系统（家族），它是与西藏贵族的构成、结构有关联的基本问题；同样，作为从达赖政权的官僚中产生的贵族结构状态，其贵族的系统是与西藏的制度密切相关的。

A.关于贵族的系统（家族）

西藏的不同贵族，都是根据他们所属的家族系统的名称来称呼的。这个名称是父系家族集团的名称，同样，在拉萨的贵族邸宅的名称和庄园的名称多数也都使用父系家族的名称。因此，在同一个贵族系统的成员中，具有两个不同名称的情况是很少的。比如，多噶（DOKHAR）被称之为让卡夏（庄园名），另外，滚桑孜是家族名，而凯麦却是其领地的名字。（本文对这些贵族家族名称一律采用拉丁字母头写转写）

这种使用共同名称的贵族家族集团，只要从他们的邸宅和庄园的名称上就能知晓，这样，其名称就成了限定家族集团范围的主要因素。也即通过其领地来代表其所属的集团。在这个系统中必定有一个是官僚出身、并长期居住在同一个邸宅中（在拉萨和乡下的领地，他们拥有各自的私宅）。以居住和所属领地为基础所构成的家族集团，同日本传统的所谓“家族制”的“家”系统相比，西藏贵族的家族制度是完全不一样的。当然，它相似于被称之为“×××住宅”的西欧式的贵族结构形态，由于这个意义，“住宅”概念是很相近的。但是，在本文中，我在叙述到“×××家”时所使用的“家”，其结构形态同以后叙述中所提的就日本的家而言的“×××家”是有区别的。

从社会人类学的观点来考察西藏的家族构造（特别是考察西藏贵族）后，能为我们提供意味深长 的 信 息 资料。首先，西藏人具有日本人所没有的父系血缘制，而日本人所具备的直系家族体系、西藏人却没有。因此，两个以上的兄弟结婚以后，作为同一家族的成员，妻子儿女共同继续居住在

一起的情况是不少的。

这两个社会最大的一个区别在于，在西藏，称之为“玛巴”（MAG--PA）的养子和赘婿被频繁地收养和招进。在这一点上，尽管它们的构成情况和结构情况是不相同的，但与以家为单位（系统）的日本直系家族体系相比，不用说具有共同点的。即在没有儿子的时候，为了让其家能够继续存在下去，或采取收养养子或入赘的办法。可是，同日本的制度比较后，对西藏来说，丈夫去世后，迎进了新的丈夫，由此，后者成为亡夫的继承者，这种事是屡见不鲜的。而且，有些人有两次、三次之多。

例如，阿沛家族（NGAP），因为只有一个女儿，就从勒龙（NELVN）家招进了一男子入赘。后来，这位男子作为噶伦阿沛在本世纪二十年代非常活跃，他的妻子去世以后，他娶了宇妥·夏白的女儿次旦卓噶为妻，没过多久他于1932年在昌都去世。许多贵族子弟都希望能与返回拉萨的噶伦阿沛的年轻漂亮的遗孀结婚，最后，霍康·夏白的姐姐阿里羌巴拉的儿子阿旺晋美成了她的丈夫（参看图4）。他在1950作为噶伦阿沛而成为知名的大臣，他就是今日在西藏自治区担任最高职务的阿沛阿旺晋美。

阿沛家族的例子，在我搜集的资料里面是最典型的，但是，作为复杂的例子要算拉鲁的后继者（参看图2）。拉鲁公的第二个妻子在她的丈夫死后，同她结婚入赘的是龙厦前妻的第二个男人。他从1946年到1952年担任噶伦之职，被人称之为拉鲁·夏白。赘婿一般来说多来自门第相当的贵族家族，当然，出身一般的入赘贵族家中后、升为贵族的人也是有的。例如，同察绒·夏白的长子的遗孀结婚的达桑·达堆就

是这种情况（参看图1）。他的母亲尽管是贵族玛卡（MACHA）的仆人，但是，由于他个人的成就，作为最发迹的人，他成了察绒家的赘婿，并成为察绒·夏白的后继者，从1914年到1929年，担任噶伦之职。

象这样，通过婚姻直接或间接与其招赘家族相联系以后，成为其家族成员的男人在以前是很多的。把占有土地的西藏贵族家里、必须有一人是官僚出身的制度作为背景来考察，就能完全弄清这种情况了。如果是日本的家制度，丈夫去世以后，遗孀将养育年幼的儿子，一直等待他成人。在日本东北部的一些地区，还有由家里的姐妹来照顾和督守家业的情况，这就是直到孩子成人，都是让长女来代行督守家业的职责。而在西藏，必须出身于官僚的西藏贵族，如果在很长的时间内都空缺、要象日本那样实行由人代替督守家业的话，那么，他以后的权力和地位等的继承就成了问题（一度做过官的人随其地位也在上升，所以，是不能用家里合适的人来代替的）。另外，在日本的家庭中，如果遇到没有幼子的场合，则要象被称为“婴双”那样，迎进新婚的夫妇，让其丈夫行使督守家业的权力。可是在西藏的贵族中，原则上是有可能这样做的，不过，比起这种情况来，让遗孀的配偶作为继承者的情况是比较多的。在贵族之间，好象更容易找到候补者，这种情况还说明西藏妻子的地位和权利比起日本来，在制度上是很高的，或者说是很强的；另外，在西藏，也许再婚是非常容易的，而且也是无可指责的吧。特别是对于女性的再婚，整个社会是不加以阻止的。正象我在后面所提示的一系列图表那样，离婚、再婚、一夫多妻、一妻多夫的例子是常见的。

在作为养子也罢、配偶也罢，其要进入了贵族家族中，就成为其家族成员的西藏制度中，当遇到离婚的妻子将子女领回娘家的情况时，这些孩子的名字常常是使用娘家的姓氏（因是父系制的原因，血缘构成父亲的系统）。例如，嫁给门格巴（MINGPA）的宇妥的女儿，在离婚以后，和三个女儿一起回到宇妥家，但是，她再婚以后，她的三个女儿不再属于门格巴家族，而是属于宇妥家族的成员。（参看图9）

关于西藏的家族制度，除了以上谈到的赘婿制度外，这里有必要提及一下被称之为"索巴"（SURPA）的一些情况。在构成一个家族的兄弟（或者说是在其它方面有关系的男子）成员中，其中一人不知出于什么原因，从他们中独立出来，建立了新的系统，如同我们从名单A中所发现的，这是在经济富裕的大贵族中才能发生的现象。

这同日本的分家不一样，它在制度上是不可能产生的。它只是在家族的内部，由于相互间的人际关系不顺利时才出现的，这种例子在西藏很多。尽管说由兄弟中的一人建立了"索巴"的情况很多，但是将其儿子留下，父亲只身从家里分出来成为"索巴"的情况也是有的。例如，索康·索巴家族就是这样形成的：旺青次旦同娶自拉加里（LHAGYARI）家族的妻子离婚后，另与不是贵族出身的平民女子再次结婚，他让同前妻所生的长子继承了索康家族的姓，自己和第二个妻子组成了"索巴"家庭。

另外，尽管不是属于"索巴"式的家庭，但兄弟间各有其自己的庄园，从而分成了两家或者三家的情况也是有的。例如，彭通（BONDONG）和平康泽松（TSESUM PH

UNKHANG）尽管分属不同的家系，而实际上，各自的家长却是兄弟。同样，德勒绕丹（DELEK RABTEN）、顶甲（DINGJA）、霍林（HOUNG）三个贵族间的关系是三个兄弟间的关系。

与此相反，依靠联姻使不同的家族结合为一个家族系统的情况也是有的。例如，八世达赖喇嘛的拉鲁（LHALU）家族，通过和没有子孙的十二世达赖喇嘛的拉鲁联婚这种媒介，联合成了一个家族。同样，吉多（KYITO）家族因为成了然巴（RANPA）家族的一员后才得以继续存在下来。1751年，吉多家族中曾有人被任命为西部藏区（后藏）的行政长官，在1858到1859年间，也曾有人出任噶伦，可是，这以后，为了不让其家族衰落消失，便将其庄园归到了然巴家族的名下，这样，然巴家族的成员有时也使用吉多这个家族名。

B.主要贵族

二十世纪前半期，在达赖政权中得势的贵族属于好几个家族。本文将以他们为中心来展开讨论。西藏的贵族以其庄园（经济基础）为标志可以划分为大、中、小三类，另外还有一种特别的分类法，这就是依靠等级来分类。第一类，称之为“尧西”（yapshi），他们是出身于达赖喇嘛家族的子孙。包括以下所列的六个家族：

桑珠颇唐……达赖喇嘛第七世，罗桑格桑嘉措（1708—1757）
宇妥……达赖喇嘛第十世，楚臣嘉措（1816—1837）
彭康……达赖喇嘛第十一世，克珠嘉措（1838—1856）
拉鲁……达赖喇嘛第十二世，称勒嘉措（1856—1875）
朗顿……达赖喇嘛第十三世，图丹嘉措（1876—1933）

达拉……达赖喇嘛第十四世，丹增嘉措（1935—　　）

说明：

1)第九世达赖喇嘛阿旺·隆多嘉措（1805—1815），因没有后嗣而不存在其家族了。

2)第八世达赖喇嘛罗桑绛白嘉措的拉鲁家族，如前所述，同十二世达赖喇嘛的拉鲁家族连成一体存在至今。

3)第十四世达赖喇嘛的达拉(TAKLHA)家族，到1959年时，还没有出任贵族官僚的人。

4)达赖喇嘛的家族，作为“尧西”而被列为特别的贵族的原因，据白达克的观点，是1729年清朝给七世达赖喇嘛的父亲授予了“护国公”的封号以后才开始的。

第二类“尧西”（父亲的庄园）以下，等级较高的被称之为“德彭”，在旧的贵族家族中，包括以下五家。他们在十八世纪，从制度上确定了以达赖喇嘛为中心的政治体制，这些因权势而自豪荣耀，掌握着政权的家族有多仁、吞巴（THONPA）、多噶（DOKHAR）、帕拉（PHALA）四个家族，还有一个被列入“德彭”（Depon）等级的是拉加里家族。这个家族是因为特别的原因而成为等级很高的贵族的。平常，西藏人在提到“德彭”等级的贵族时，指的往往是前面的四个家族，但是，作为类别，按照白达克的观点，又经常将拉加里家族归入“德彭”等级的范畴（见白达克《西藏的贵族和政府》英文版第51页、罗马版）。据白达克的考证，拉加里家族的祖先属于古代西藏王统的范畴，该家族以西藏东南部一个富庶的地区“艾域”（E—yut)为中心，很久以来一直作为地方势力而延存下来，由于这个原因，他们在西藏贵族当中，具有权威性，而且等级极高。但

是，这个家族，在西藏历史上，没有人曾在达赖的政权中担任过要职（如噶伦等）。与拉加里家族相比，在其他四个大家族中，从十八世纪到十九世纪期间，曾出过很多的噶伦。

多仁家族

属于康济鼐弟弟的系统，在十八世纪到十九世纪期间，有多人曾出任噶伦；1731—1739年和1739—1782年，出任噶伦的分别是多仁·班智达和丹增班觉；1783—1791年和1805—1834年，是索朗班觉，在十八世纪，该家族要算最有权势的家族了，不过，到了二十世纪以后，该家族的成员就远离政权了。白达克认为，这个家族在十九世纪后半期，其系谱就不清楚了（《西藏的贵族和政府》第63—64页）。可根据《西藏名人录》的记载，多仁德吉以后，他的入赘女婿敏珠娃（MONTSOWA）多仁氏的第二代曾任过官职(1945年)。

吞巴家族

该家族的祖先是松赞干布时代有名的学者吞米桑布扎，由此，该家族成了等级极高的贵族家族。另外，正如我们所知道的，该家族在颇罗鼐的时代，在政治上是很活跃的。在西藏历史上，能够看见噶伦吞巴名字的时代是十八世纪，即1728—1751年、1762年和1765年。进入十九世纪以后，就再也没有达到这样的显赫程度了。但是，在二十世纪初期，该家族中有人成了德给林(DEKILING)（噶伦，1913—1914）家族的赘婿，另一方面，从勒卡（NECHAK）家族中招了赘婿。以后，又同“尧西”等级的拉鲁家族缔结了联姻关系。

多噶家族

与拉加里相同，该家族属于古代藏王系统的范畴，但是，在十八世纪以后，该家族才在西藏历史舞台上活跃起

来，从十八世纪到十九世纪，曾有多人出任噶伦之职（分别是1728—1763年；1773—1788年；1839—1843年；1859年；1871—1896年）。在二十世纪，即1949—1957年，该家族中出了噶伦平措绕杰。在以上三个世纪中，该家族一直保持着权势。

帕拉家族

帕拉（PHALA）家族是十七世纪中叶从不丹流亡到西藏的一位僧人（他后来成为鲁玛〈NUMA〉家族的赘婿）的子孙，他们从藏王那里得到了庄园。在十九世纪，该家族由于有多人出任过噶伦，因此，其家族的名望极高。该家族出任噶伦的具体时间分别是：1793—1801年；1813—1829年；1830—1834年；1834—1838年；1837—1874年；1877—1891年。另外，在十三世达赖喇嘛的时代，最有影响的噶伦强巴曲杰（1865—1925）也出自这个家族。

第三类，除上述这些特殊等级的贵族、（“尧西”、“德彭”）外，从十九世纪到二十世纪期间，最有实力的贵族应是夏扎（SHATRA）、索康、霍康和察绒（TSARONG）四个家族。和这些贵族能够相提并论的还有“德彭”绕噶家族，（RAGASHAR）以及属于锡金王族系统一部分的多仁家族。当然作为“尧西”等级的还有：宇妥（YUTHOK）、桑珠颇唐、（SAMDUR PHOPANG）、朗顿、（LANG DUN）、平康、（PHUNKANG）、拉鲁等。根据以后的分析，这十一个家族相互间结成了密切的血缘·婚姻关系，在西藏的贵族当中构成了特定的网络系统。除了多仁以外，从十九世纪末到1959年，不用说每个贵族家族中都曾有人出任过噶伦；即使没有出任过噶伦之职也与上述的多

数贵族有联姻关系。具有经济实力，等级很高的贵族家族也是有的。关于这些与本文很有关系的家族，在名单A中已有列举。

二、联结各主要贵族家族的婚姻关系

在二十世纪前半期，联结那些有势力的贵族家族的交叉循环的婚姻关系，是令人吃惊、并且也是相当复杂的，在对其进行分析和整理时，占用了很多的时间，其结果如后面提示的图15。作为其分析的一个程序，首先将察绒家族作为分析对象，然后扩及与其有婚姻关系的其他具有势力的贵族；另外，还要将一个人物作为分析的重点，这就是宇妥，（他和察绒有联姻关系），这里，我们还必须涉及那些与察绒没有直接的联姻关系的具有势力的贵族。这样，我们就能言及在名单A中没有列举出的有势力的贵族。

A.以察绒家族为中心的婚姻关系

进入二十世纪，在察绒家族成员中，有两人担任过重要的噶伦职务，这样，该家族在政治方面，不光承担了主要的职务，而且其成员也非常多，因此，该家族的成员与许多具有权势的贵族缔结了联姻关系。由于在社会上占有重要的位置，将其作为分析对象是合适的；另外，察绒是本文的开头介绍过的笔者的协助者仁青卓玛的娘家，因此，关于其家族的材料是最详细，而且也是准确的。

正象多仁夫人在自己的著作《西藏的女儿》（伦敦1970

年）中所说，察绒是西藏古代最早的贵族之一，其祖先是八世纪后半期非常有名的医学家宇妥·云丹贡布。但是，在西藏的政治舞台上，察绒名字的出现是在十七世纪末（1692年，1695年），而正式获得明确的职务走上历史舞台却是在十九世纪。作为噶伦，仁青卓玛的父亲察绒·旺曲杰布（1866—1912）是第一个，（任职的时间是1903—1912年）。因为政变，旺曲杰布和他的长子桑都察绒（1877—1912）在1912年被暗杀了。察绒二世，即察绒的上门女婿达桑占堆（他先是和桑都察绒的遗孀玉珍曲登结婚，以后，又先后同察绒厦白的第二个女儿、第四个女儿和第六个女儿仁青卓玛结过婚），在1914年到1926年曾担任过噶伦。该家族的上述两个成员任职噶伦的时，在四人组成的噶厦中，都各自作为主要的成员扮演过最重要的角色，可以说在十三世达赖喇嘛的时代，是西藏的政治史中的核心人物。

从1903年到1912年，担任噶伦的旺曲杰布（1866—1912）的妻子云青卓玛，是与他同时担任噶伦的宇妥家族的平措白登（1860—1910）姐姐的女儿。正象我们已经指出过的，宇妥家族中曾出过十世达赖喇嘛楚臣嘉措，平措白登的父亲从1873年到1878年，曾出任噶伦。察绒以后，首先出任噶伦的旺曲杰布同宇妥家族联姻这件事说明，当时，察绒家族在西藏贵族中，占有不可替代的地位。

以后，同察绒家族成员联姻的还有夏扎（SHATRA）、霍康（HORKHANG）、雪康（SHOEKANG），他们是察绒·旺曲杰布任噶伦到1903年以后的噶伦。实际上是察绒家族的旺曲杰布奠定了夏扎家族的旺曲杰布的地位。

夏扎家族，在1792年有家族成员出任噶伦（夏扎霍尔滚

噶班觉），从此登上西藏历史舞台。以后，该家族中、又有多人出任噶伦（他们是：噶伦次仁旺曲，任职时间是1806—1817年；噶伦顿珠多杰，任职时间是1832—1839年；噶伦旺曲杰布任职时间为1843—1858年；噶伦次仁旺曲，任职时间为1869—1871年）。在十九世纪的西藏政治舞台上，该家族是最有权势。其影响也是很大的。在旺曲杰布时期，他于1862年将自己任命为第巴，满足了自己的权力欲。可是由于他没有儿子，就收养了一个养子，这个年轻的养子叫夏扎噶伦次仁旺曲，三年以后，即1864年9月25日他便去世了。

次仁旺曲也没有儿子，就为自己的两个女儿招进了两个赘婿，他们是来自夏噶（SHANGKA）的两兄弟。哥哥班觉多杰是有名的夏扎隆青，1893--1903年任噶伦，1907—1919年任隆青。1903年，察绒家族的成员的继承了他的噶伦位置。察绒家族旺曲杰布的孙女（滚桑拉给）的丈夫是夏扎隆青的孙子（甘丹班觉，1922—196）。

说明：夏扎隆青的女儿是拉鲁公的妻子，另一个女儿嫁给了吞巴家族，成了拉鲁厦白次旺班觉的妻子（见图2）。另据《西藏名人录》记载，色穷旺都仁青同已故夏扎隆青的女儿结了婚，在笔者的系列图表中，不知是哪个女儿。

滚桑拉给（察绒家族旺曲杰布的孙女）的哥哥是达堆朗杰，其妻子央金卓嘎来自让卡夏（RAGASHAK）家族，该家族是属于我们在前已经提到过的“德彭”等级中的一个，和拉加里相同，该家族的祖先可以追溯到西藏的古代王朝，但是，直到十八世纪以后，多噶的名字才开始被人熟知，十九世纪以后，作为噶伦，该家族不断地在西藏历史舞台上出现。成为察绒达堆朗杰妻子的央金卓嘎是曾出任过噶伦的平

措绕杰（1903—1957的女儿。（参看图3）

雪康也是同夏扎一起于1903年出任过噶伦的家族，可以说该家族在十八世纪以后，便在西藏历史舞台上活跃起来了。1896—1903年，出任噶伦的顿珠平措，在1907年和夏扎班觉多杰同成为“隆青”，顿珠平措在1925年去世。由于顿珠平措的长子到寺院当了喇嘛，便将多苏（DOSVR）（即让卡夏·多苏）家族的顿珠多吉作为赘婿招了进来。他的儿子土登尼玛（1914生）成了察绒家族中顿珠卓玛的丈夫。另外，顿珠平措的女儿则做了宇妥齐贡次仁旺曲的妻子。象这样通过同雪康的联姻关系，让卡夏、宇妥、察绒等都成了有代表性的贵族。

霍康作为与夏扎、多仁宇妥同时代的噶伦，于1792年前后开始在西藏政治舞上出现。霍康家族的祖先是颇罗鼐的弟弟（白达克《西藏的贵族和政府》第189页），该家族与被称之为“德彭”等级的上述四个家族并列属于等级很高的贵族。察绒旺曲杰布的四女（次旦卓嘎，1898—1940）最初嫁给了霍康夏白（索朗多杰1902—1903任噶伦）的儿子扎萨旺丹平措。

平康如同我们已经介绍过的那样，是十一世达赖喇嘛（凯珠嘉措1838—1856年）的家族。察绒家族中，德吉卓玛的丈夫是噶伦扎西多吉（1938—1946任噶伦）同他的第二个妻子吞巴所生，名叫次仁顿珠。同平康家族联姻的，除了察绒、吞巴外，还有属于“尧西”等级的朗顿和宇妥两个家族，另外，第十一代锡金王扎西朗杰的长女也嫁给了平康家族的成员。

察绒·达桑占堆和仁青卓玛所生的女儿是乌珠旺姆，其

丈夫丹增顿珠属于桑珠颇唐家族。该家族属于七世达赖喇嘛家族，在“尧西”等级的贵族中，是最古老的一家。除了察绒家族的乌珠旺姆嫁给了桑珠颇唐家族外，与之缔结过联姻关系的还有：最后一代锡金王白登顿珠（第十二代，1963—1975）、让卡夏德通。另外，还有一些引人注目的家族也曾与桑珠颇唐家族有过联姻关系。象后面提到的索康和滚桑孜（KUNSANGTSE)两个家族，以后，还有出生在康区的大商人邦达仑。

察绒·旺曲杰布的长子桑珠次仁和三女罗布云丹的配偶都来自德勒绕丹家族，即仁增曲丹和她的哥哥多吉云丹。关于他们兄妹间的关系请参看图6和图17—A。德勒绕丹是“藏”地方的贵族，当时，他的二儿子顶甲是日喀则的行政长官，而罗布云丹的丈夫德勒绕丹则是班禅堪布厅的高级官员。

察绒夏白的妻子是噶伦宇妥·平措白登的姐姐的三个女儿中的一个，而其他两个女儿分别嫁给了德给林和崩唐（P-UNTHANG）。这两家是十八世纪有名的家族，作为噶伦成员在政治上也曾活跃过，但是，崩唐家族在二十世纪以后就衰落了。而德给林家族的成员在1913—1914年还出任过噶伦，以后，该家族几乎灭亡了，唯一的一个男性后裔，在1954年，将其财产赠给了摄政达扎仁波齐（根据白达克所言），德给林夏白的女儿卓玛齐林成了后来的德通夏白的妻子，宇妥·次仁云丹，（卓玛齐林的母亲）的系统请参看与德通（TETHONG）家族相关联的图7。德通夏白的长子索朗旺曲娶了桑珠颇唐家族的白姆白通为妻子(请参看图1)。察绒家族和多仁家族有过三次婚姻关系。这种察绒＝多仁的婚姻关系请参看图8就能知晓。不光是多仁家族成员有两兄弟同

察绒家族成员中的两姐妹结了婚，另外，多仁的最后一个弟弟也和察绒姐姐的前夫的女儿结了婚（参看图17—B）。

多仁家族最早属于锡金王族，第九代锡金王土都朗杰，在1892年，为了躲避英国势力，流亡到了西藏，与之同行的有他的长子。以后，锡金王和次子返回了锡金，其长子措让朗杰留在了叫“藏”（TSang）的地方。他将王位让给了弟弟，自己被世人称为多仁让甲，以后就一直住在西藏，并以多仁的名称进入了西藏贵族的行列。锡金王族由于很早就与西藏贵族缔结了联姻关系，因而占有了一个西藏主要贵族所应有的位置。第九世土都朗杰的妻子，一个来自白顶家族（PANDIMG），另一个来自拉顶家族，（LHADING），她们都是“藏”地区的贵族。如图8所指出的那样，除多仁锡金（锡金王族）同察绒家族成员有婚姻关系外，与察绒家族缔结过联姻关系的还有让卡夏家族、德勒绕丹家族、尧西·平康家族、宇妥家族和尧西·桑珠颇唐家族。

另外，从锡金王族表（图8）中，我们还应该注意到不丹王族与察绒家族的关系。不丹说，在不丹，藏族占人口的主要部分，到二十世纪以前，同锡金一样，不丹和西藏无论是在历史上、还是在文化上都有着密切的联系。但是不丹王族并不象锡金王族那样，其祖先是流亡到西藏的贵族，今天的不丹王族在二十世纪以后才建立了政权，不丹的上层进入西藏的贵族界应该是最近的事情。第十一世锡金王扎西朗杰的妹妹让林多杰是不丹最有权势的家族之一。她嫁给民间称之为多杰家族的长子。以后，她的儿子晋美多杰和察绒·次仁央宗结了婚（据说他们两人是在达吉岭的英国人办的学校里学习的时候认识的）。

晋美多杰和第三世不丹王晋美多吉旺曲是同时代的人，作为首相他在政治上相当活跃，1964年被暗杀。晋美多杰的妹妹格桑旺曲是第三世不丹王的妃子，是现任不丹王的母亲。晋美多杰首相同时还担任不丹的对外联络官，在印度噶伦堡的"不丹使馆"与出身于察绒家族的妻子经常住在一起。1953年到1956年，笔者在噶伦堡时，作为藏族人来往于西藏和印度是比较自由的，在"不丹使馆"，经常有察绒、让卡夏、锡金王家等家族的美丽的贵妇人前来欢度热闹的黄昏。此时，笔者觉得，西藏、锡金和不丹，以贵族的标准来看，完全是一体的。

B.以宇妥家族为中心的婚姻关系

考察察绒夏白的妻子宇妥，也就是在1903年到1910年担任过噶伦的平措白登的来自宇妥家族的配偶，我们发现，霍康家族、多仁家族、雪康家族、平康家族等同察绒家族都有直接的婚姻关系，但是，同察绒家族没有直接的婚姻关系的具有权势的贵族也是有的（参看图9）。例如，吉普（KYI-PUK）索康、阿沛等家族就是这种情况。在他们中间最大的贵族要算索康。宇妥家族同索康曾有过两、三次婚姻关系（参看图9.11—A，11—13）。索康的哥哥和妹妹分别和宇妥的侄女以及叔父结了婚，以后，宇妥的侄女德吉拉色成了在1943年到1959年曾担任过噶伦的旺青格勒以及弟弟阿旺多杰两人的妻子。这样，索康就成为同宇妥家族有着紧密的联姻关系的西藏最有权势的贵族之一了。

索康称自己为四世达赖喇嘛的子孙，但是，该家族的名字是在十八世纪康济鼐和颇罗鼐时代才在历史上不断地出现的。十九世纪以后，作为历任噶伦，索康家族同夏扎、多噶

拉鲁等家族共同担当着政权的要职。索康石曲次旺在1804—1844年担任过噶伦，次旺多杰在1829—1844年也曾担任过噶伦。次旺多杰的儿子平措多吉是噶伦夏扎旺曲杰布的赘婿，唯一的女儿却从江洛金家族中招进了一个赘婿(参看图12)，她的长子旺堆罗布的长子索朗旺青在1894年担任噶伦，1901年去世。她的小儿子罗布次仁是桑珠颇唐的赘婿，1910年任噶伦，1911年去世。噶伦索朗旺青的长子旺青次旦的妻子来自拉加里家族，他们的三儿子索朗旺堆（1901—1972）是滚桑孜（KUNSAGTSE）的赘婿，以后曾任过噶伦。总之，出身于索康家族的噶伦是比较多的。

同样，将索康•索朗旺堆招为赘婿的滚桑孜家族（凯麦）也属于等级很高的家族，其家族成员索朗旺堆妻子的哥哥娶了拉加里的女儿，另外，他妻子的妹妹嫁给了噶伦桑珠颇唐（1957—1958），以后又同塔杰次旺仁珍结了婚（参看图10）。该家族的仁青旺杰还出任过噶伦（1914—1921年）。

根据以上的考察，同索康家族的成员发生过婚姻关系的家族如下，他们都是有名望的家族：

宇妥家族、夏扎家族、桑珠颇唐家族、拉加里家族、滚桑孜家族、江洛金家族。

将宇妥家族放在第一位，是因为它是“尧西”朗顿家族，（十三世达赖喇嘛的家族，参看图13）。将该家族放在首位就容易让人理解了。请参看图14—A。

“尧西”经常是作为新近加入到西藏贵族行列的一个环节出现的，达赖喇嘛灵童选定以后，该家族迟早都要同当时最有权势的贵族家族缔结婚姻关系。在相同时期内，不仅仅是一个家族，而是两、三个家族。

同十二世达赖喇嘛的拉鲁家族建立过这种婿姻关系的有夏扎家族的吞巴，他是作为赘婿充当了这一角色的。另外，还有一人是在经历了几次婚姻以后、才以一种非常的形式与拉鲁家族建立婚姻关系的。为了便于理解，在此说明一下。夏扎噶伦次仁旺曲的女儿央宗次仁是十二世达赖喇嘛的外甥拉鲁公的第二个妻子。他们两人因无儿子，便将以后另与龙夏结了婚的自己的前妻的儿子次旺多杰招上了门，成为拉鲁家的赘婿。这里如图14—B所示，是一种同新兴的“尧西”式贵族间的婚姻关系。拉鲁公的第一个妻子是夏扎隆青的女儿，即拉鲁夏白的哥哥同夏扎隆青的另一个妻子所生的小女儿拉雍。拉鲁夏白娶了拉雍姐姐（嫁给了吞巴）的女儿。

经过以上的考察整理，在夏扎家族和拉鲁家族之间，可以看到三例婚姻，如果加上夏扎的女儿和吞巴家族的婚姻，共有四例婚姻。

另外，根据最新的材料，十四世达赖喇嘛的达拉家族（TAKLHA）和察绒也有这种婚姻关系，也就是察绒的姐姐和弟弟同达拉的叔父和侄女结了婚。

三、西藏贵族婚姻关系之特征

以上考察了西藏贵族的婚姻关系，下面我们再分析一下它的特征。

A.有权势的贵族群的形式

通过搜集到的各个贵族的血缘、婚姻关系的材料，我们清楚地看到，一些特定的家族之间，其关系是非常错综复杂的，但是，从依据这些材料分析的结果、进行综合而制成

的图15中，我们看到，大约有二十个家族是非常突出的。在这个表中，成员最多的是察绒家族和宇妥家族。并且各个家族相互间谁同谁有联姻关系也一目了然。

这些家族，无论哪家，在名单A中都能找到。在名单A中共有三十一家贵族，以二十世纪前半期为中心来考察，在他们中间，有二十四家贵族相互间的关系尤其深。

将这二十四家贵族进一步分类来看，在他们中间，同察绒和宇妥两个家族没有婚姻关系的家族如下，但是如同括号内所提到的贵族那样，他们却与其他的同察绒和宇妥有婚姻关系的大贵族建立过直接的联系：

拉鲁（=夏扎）

帕拉（=夏扎）

拉加里（=索康）

滚桑孜（=索康）

吞巴（=平康）

德彭（=桑珠颇唐）

这样的结果是，这些不同的家族都通过其家族成员中的一个配偶，完全与察绒家族和宇妥家族建立了联系，另外，如同我们指出的那样，这两个家族还具有共同的配偶对象如霍康、多仁、索康、平康等。这种联系，对西藏人来讲，是一种父系血缘制。虽然如此，但对父方（父系）和母方（母系）都同样具有亲切感。另外，因为这种关系能更好地发挥其机能（职能），所以，人们往往以叔父、叔母、侄女、外甥等关系加入到这种婚姻联系中来，其人数之多是令人吃惊的。依靠他们的这种亲戚关系，其关系变得更加错综复杂了。在这篇文章里，我们要整理分析出表现他们这种亲戚关

系的本质的东西是比较困难的，因此，我们一方面是依据父系这条线进行分析，另一方面就是依靠家族系统来进行分析。

出身于康区的大商人邦达仓和“尧西”宇妥、桑桑颇唐两个家族建立了联姻关系，从而加入了他们的贵族圈子（参看图10）。同样，不丹王家族和锡金王家族（多仁）、察绒家族缔结了联姻关系后，也获得了一个靠近贵族中心集团附近的位置。

在名单A当中，看不出同这个贵族中心集团有什么关系的是属于“德彭”等级的多仁家族和彭通家族，关于多仁家族我们已介绍过；彭通家族是“藏”地方的贵族，在颇罗鼐的时代就已经在历史上出现了，在近代，即1934年到1945年，该家族还有成员出任过噶伦。

在名单A中，属于噶伦集团的贵族家族要占绝大多数，当然，其中个别在十九世纪到二十世纪前半期曾出任过噶伦的主要家族可能会被遗漏。在本世纪，如果出任过噶伦，而在名单A中又没有出现的贵族，他们可以在名单B中被找到，包括以下五家：

协噶林（SHELKARLING，噶伦，1912—1913）

噶雪巴（KASHOPA，噶伦，1929—1931）

门堆巴（MENTOPA，噶伦，1929—1931）

朗穷（LANGCHUNG，噶伦，1932—1943）

鲁康娃（LUKHANGWA，司伦，1950—1952）

这五家贵族和上述的名单A中的贵族不同，在本世纪以前几乎不被人知，他们做为贵族的历史是很短的。在西藏的贵族中，噶雪巴和门堆巴属于中等贵族，其他的三家贵族只能算普通的贵族，除了其家族成员中有出任噶伦或司伦的人

外，其他家族成员就不被人知了。这五家贵族当中，同名单A中的贵族有联姻关系的只有两家：协噶林（索康·格绕旺曲的妻子）和噶雪巴（察绒二世的女儿索朗卓玛的丈夫）。这五个家族能有出任噶伦或司伦职位的成员，我们认为是那个时代的各种因素造成的。尽管这些贵族掌握了一定的权力，但他们在所谓的贵族集团上层却不占有位置。

同上述五家贵族相并列、但权势却在他们之上的贵族，在名单B中可以找到几个。它们是到十九世纪为止，曾有家族成员出任过噶伦职位的家族。在名单B中，还包含那些与名单A中的贵族有联姻关系的家族（这告诉我们，那些贵族不用说同最有权势的贵族是有着亲密关系的。）可以说名单B是将那些具备了三个要素的家族列了进去，一共是五十八家。名单A是三十一家，如果将属于"索巴"等级的家族包括进来，那么一共有四十三家。名单B中的五十八家是与名单A中占有位置的贵族一同来加以考察的。将名单A和名单B加在一起计算共有一百零一家。西藏政府机构的官僚是一百七十五人，可以说每一个贵族家族至少占一人，因此，这些贵族家族成了官僚预备军的主体，当然还包含那些地位接近这些显赫贵族的其他家族。

那些担负着出任西藏官僚义务的贵族家族，倒底有多少呢？他们需要到了何种程度（权势）才会被认为是具备了资格呢？这些都是不容易知晓的。白达克（1954）所列举的贵族家族一共是二百零五个，但是，这次我在搜集资料时，有三十二家的名字却不属于白达克所列。因此，简单地看，整个西藏的贵族数为二百零五家再加上三十二家，共二百三十七家。但是，即使这样，也许还不能说是已经齐全了。另

外，同一个贵族同时又使用不同名称的做法也不能排除的，所以，如果经过详细调查，也许这里面会有重复的家族名字。更有甚者，尽管名字留了下来，但是家族却可能已经不存在了。

比德王子提供的西藏贵族是二百零五家，在我所搜集到的一百六十多个家族中，大约有五十家只有贵族的名字，别的却不清楚了。一方面，白达克尽管对每一个贵族都作了详细的说明，但涉及到的对象却没有超过四十八家。所以，通过名单A和名单B所列举的一百零一家贵族，已能明确地确立其位置了。另外，不用说，这些贵族都是同本文有关系的。那些没有被列进一百零一家的其他贵族，是因为他们大部分还不属于贵族核心集团的成员，并且在经济上也弱小一些。

B.婚姻关系的特色

在西藏，一夫多妻和一妻多夫的情况是存在的，但是，这些重复的配偶者多是兄弟姐妹，另外，有兄弟姐妹关系的人与同样具有兄弟姐妹关系的人结婚的情况是不少的。还有一种情况就是进一步扩大这种联姻关系，即近亲将同一个婚姻对象（配偶对象）的家族成员作为配偶。通过这种婚姻，A家族与B家族，在同一时期里，或者是经过一些时候，就能够出现这种复数婚姻关系（两次以上的联姻关系，或叫重复联姻）。

出现这种情况，其原因除了与那些有权势的贵族家族有关系外，还受到族外婚制度的影响。也就是说，在西藏具有我们已经提到过的父系血缘制度，即族外婚制度。它属于氏族的范畴，而不是家系，追溯到第七代、并假定在两个家族还

没有联姻这种情况出现的范围内，这样，在同一时期，在两个家族（或者说家系）之间，出现数次婚姻的情况是可能的，但是对其以后的世世代代来说，两者之间就不能出现结婚情况了。当然，这是因为它始终同血缘关系联系着，这也是大量出现赘婿情况的原因所在，即使两个家族之间的婚姻关系发展到了第二代，那也得选择没有血缘关系的配偶。实际上，一些特定的家族都具有这种十分错综复杂的重复的婚姻关系，但并没有一例突破这种族外婚制度的材料。

还有一个与婚姻关系有关的问题需要指出，即在这些贵族群当中，并没有一种被社会所固定的等级。以某一个时期为例来看，相当有权力的家族，例如察绒家族和宇妥家族等一下上升到显赫的位置，并不是明显地按照某种程序来上升的。权力的大小主要是依靠经济实力和政治实力（这和前者有紧密的联系，在西藏，要确保其权力位置，不具有雄厚的经济后盾是不可能的）。另外，拥有很多庄园的家族，从十八世纪和十九世纪以来大多有权有势。古老的家族上升到某种位置不用说是靠其贡献，但是象出过达赖喇嘛转世灵童的家族，他们之成为最新的等级最高的贵族家族，是依靠另一种标准加入显贵行列的。

除了稍微考虑一下婚姻关系外，有关等级高低的想法是没有的，只要能够与相同的家族建立更多的关系就行了。所以，娶和嫁（招进嫁出）都不存在等级差别，例如，所谓嫁出女儿的家族是上等贵族、娶媳妇的家族是下等贵族的说法是不存在的。

面对婚姻关系的这种状况，当时的势力关系怎么才能够反映出来呢（例如，在作为大臣而具有同僚关系的家族群体

之间，联姻是司空见惯的），他们各自的婚姻一般都与个人的意志和政治需要相关。读过多仁夫人的《西藏的女儿》后，我们发现有很多材料涉及到这些贵族的婚姻，但看不到有违背哪个当事人的意志、强行使其结婚的情况，可以说是充分考虑了当事人自己的意愿以后才实施的。这说明在西藏社会，婚姻对于男女青年来说是相当自由的（离婚、再婚也不受社会的指责。）这些贵族以拉萨为中心，形成了一个群体，即贵族圈。他们同贵族以外的人结婚的情况是非常少的。并且，工作、交际、游乐等等也都是在贵族圈内进行的。实际上，我们可以从中看出这些特殊贵族的行为规范和准则，这个非同一般的社会的特色在于，贵族阶层的存在是以拉萨为中心的、而且也是非常发达的。当然，在以拉萨为中心的贵族圈的周围，可以说还有其他的远离权势的贵族存在。他们的情况我们在前面已经考察过。

从以上的情况来看，这些在二十世纪前半期的拥有权力的贵族们，其关系是比较新的，它意味着这些进入了达赖政权核心的贵族大多是刚加入到这个贵族圈来的。不用说，十二世、十三世、十四世达赖喇嘛系统的三家属于“尧西”等级的家族，也成了可以光宗耀祖的察绒和多仁等家族。但另一方面，到十九世纪一直具有很大权势的属于“德彭”性质的多仁、帕拉、吞巴等家族，在进入本世纪以后，便有了衰落的感觉。

前面考察过的那些属于“佑谿”系统的贵族 婚姻关系，是能够产生新的“尧西”贵族的，其原因在于代表那个时代的最有权势的“尧西”贵族家族会有配偶者不断地出现。对于最初生活在连名字也没有的某一乡村的达赖家族来

说，依靠同最有权势的贵族缔结婚姻关系，而成为名符其实的贵族，还没有到第二代，该贵族家族就已经完全能够按照贵族的言行准则生活了。从长远的眼光看，西藏具有权势的贵族阶层是在不断地经受着新陈代谢的考验，有衰落，也有兴盛。当然，作为一篇考察西藏贵族阶层的文章，只要按照这个思路来研究就可以了，但是，为了更好地讨论这个问题，对西藏的官僚制度加以考察也是必要的，同时，也必须考察支撑这种官僚制度的寺院势力的实际状态，在本篇文章中，没有就僧侣官僚的问题发表什么议论，但在这些僧侣当中，出身于贵族的人是不少的。

（说明：名单A、名单B译略，有意者请参见原文）

本文译自《东洋文化研究所纪要》第87册。东京，1985年。

根据中根千枝在1984年匈牙利布达佩斯纪念乔玛国际藏学会上的论文译出。

主要贵族名单

尧西	桑珠颇唐	※	
YAPSHI	宇妥	※	
	平康	※	
	拉鲁	※	
	朗顿	※	
	达拉		
德彭	多仁（卡西）	※	
DEPON	吞巴—吞索	※	
	多噶（让卡夏）—多索	※	
	帕拉	※	
	拉加里		
（锡金）			
（SIKKIM）	多仁		
玛觉格巴	夏扎—夏索	※	☆
MajorGERPA	索康—索索	※	☆
	霍康—霍索	※	☆
	雪康	※	
	察绒	※	
	滚桑孜（克默）	※	☆

德通（德索）	※	
泽默—泽索	※	☆
让巴—（基索）	※	☆
泽康（千金）	※	☆
彭唐	※	
兄弟：（次松平康）		
德给林	※	
阿沛	※	
色穷	※	☆
江洛金—江索		
德勒绕丹		
兄弟：（顶甲、霍林）		
吉普—吉索		
夏格巴		
邦达仓		

注：

※　表示出任过噶伦的家族

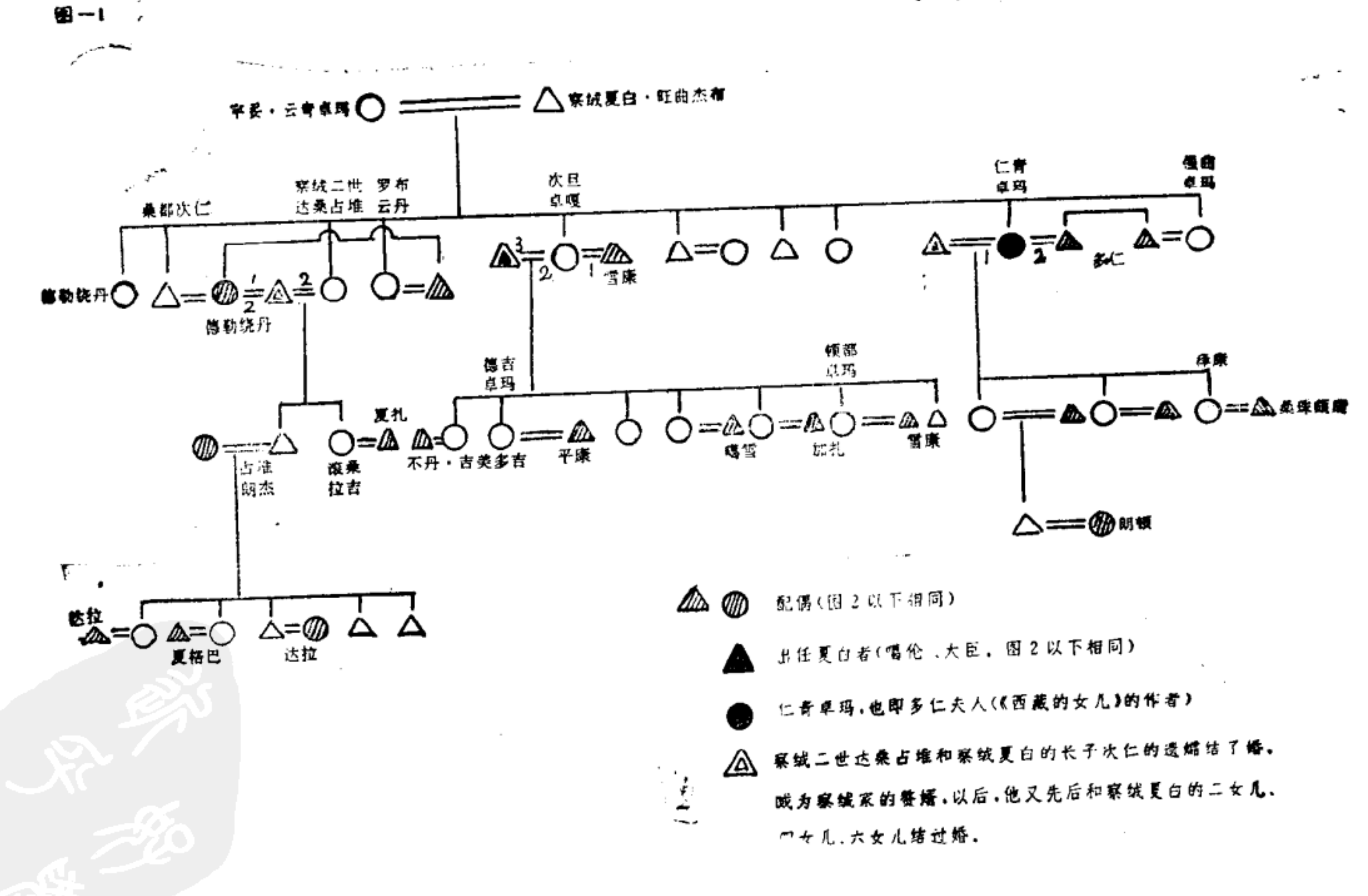
☆　表示特别大的贵族

（　）表示别称

—SUR（索）表示分出的家族（SURPA索巴）

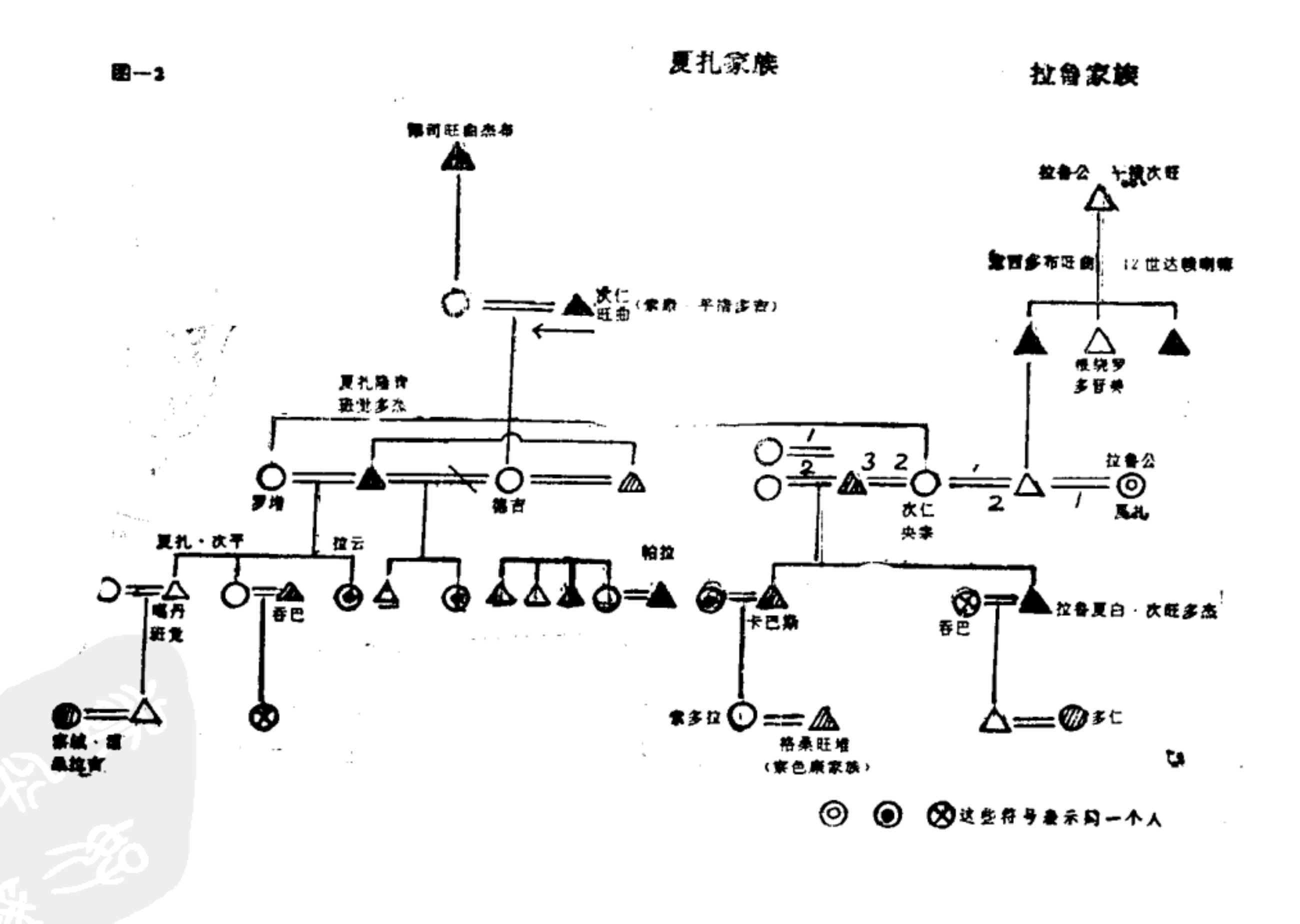
图一1

察绒家族

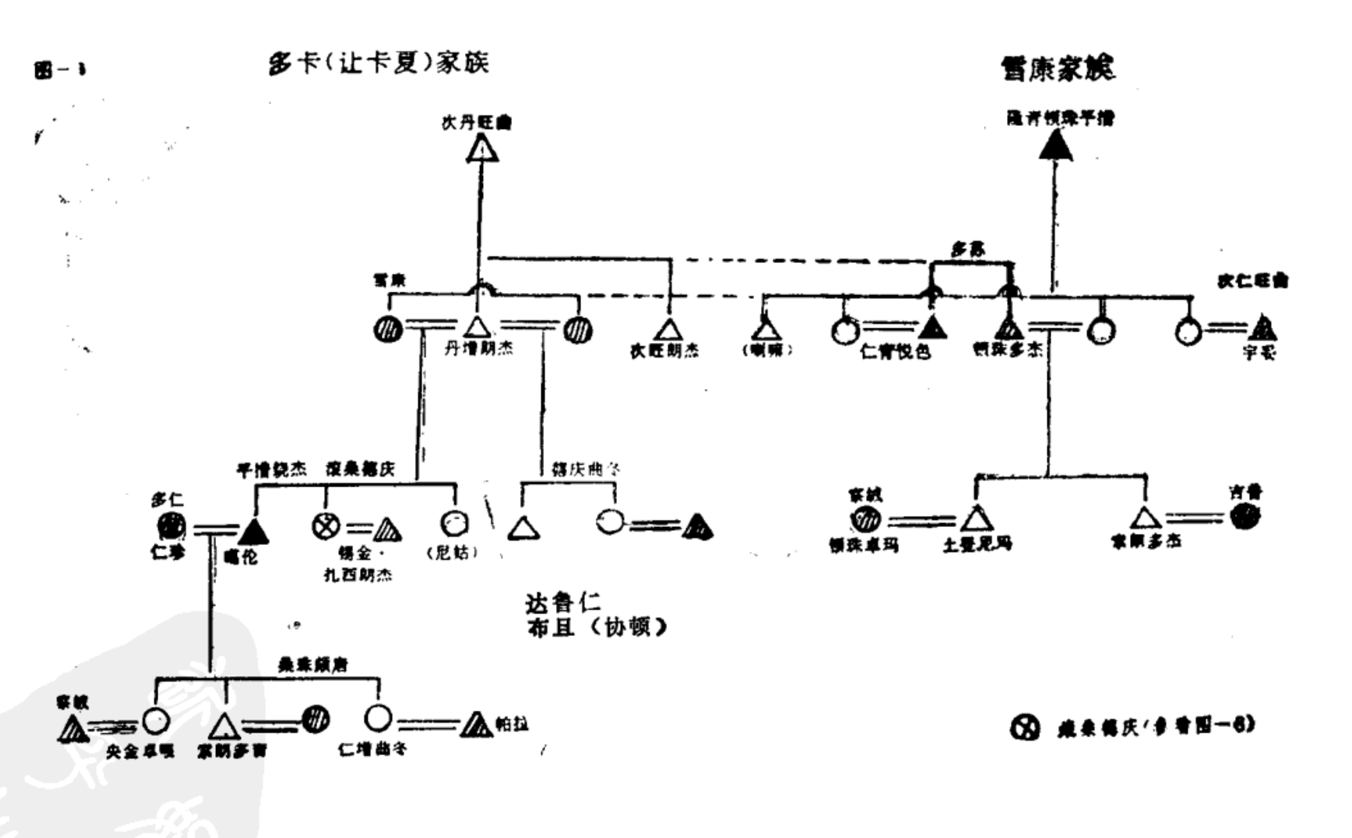


察绒夏白·旺曲杰布
仁青卓玛
次旦卓嘎
桑都次仁
德勒绕丹
察绒二世 达桑占堆
罗布 云丹
雪康
多仁
平康
不丹·吉美多吉
嘎雪
加扎
夏扎
占堆朗杰
达拉
夏格巴
朗顿
配偶（图 2 以下相同）
出任夏白者（噶伦、大臣，图 2 以下相同）
仁青卓玛，也即多仁夫人（《西藏的女儿》的作者）
察绒二世达桑占堆和察绒夏白的长子次仁的遗孀结了婚，成为察绒家的赘婿，以后，他又先后和察绒夏白的二女儿、女儿、六女儿结过婚。

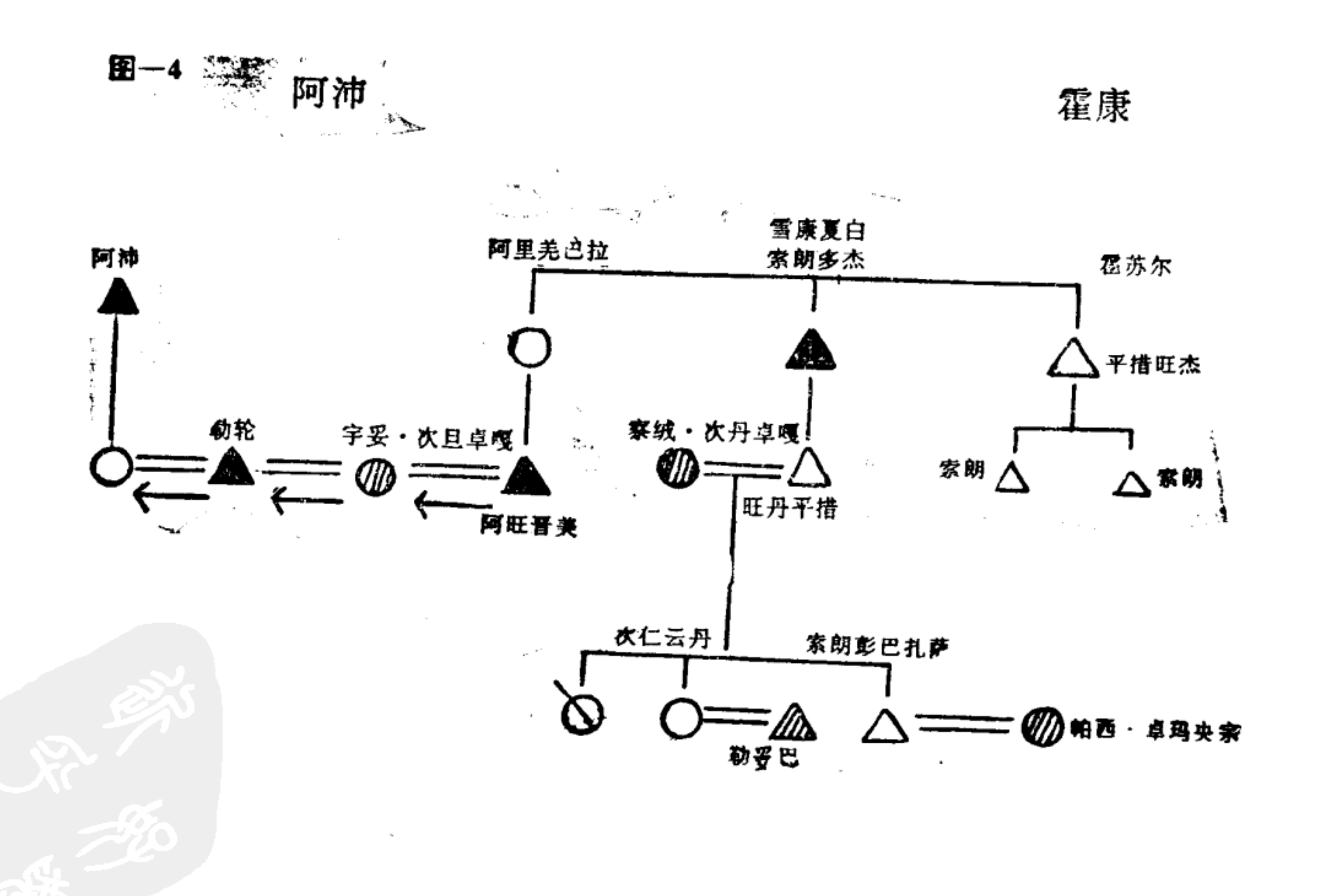
图—3


夏扎家族
拉鲁家族
次仁旺曲
夏扎·次平
拉云
罗增
德吉
帕拉
香巴
卡巴斯
次仁
央宗
拉鲁公
12 世达赖喇嘛
拉鲁夏白·次旺多杰
多仁
格桑旺堆
（索色康家族）
这些符号表示同一个人

图－1



多卡（让卡夏）家族
雪康家族
丹增朗杰
次旺朗杰
仁青悦色
锡金·
扎西朗杰
（尼姑）
达鲁仁
布且（协顿）
仁增曲冬
央金卓嘎
帕拉
土登尼玛
宇妥

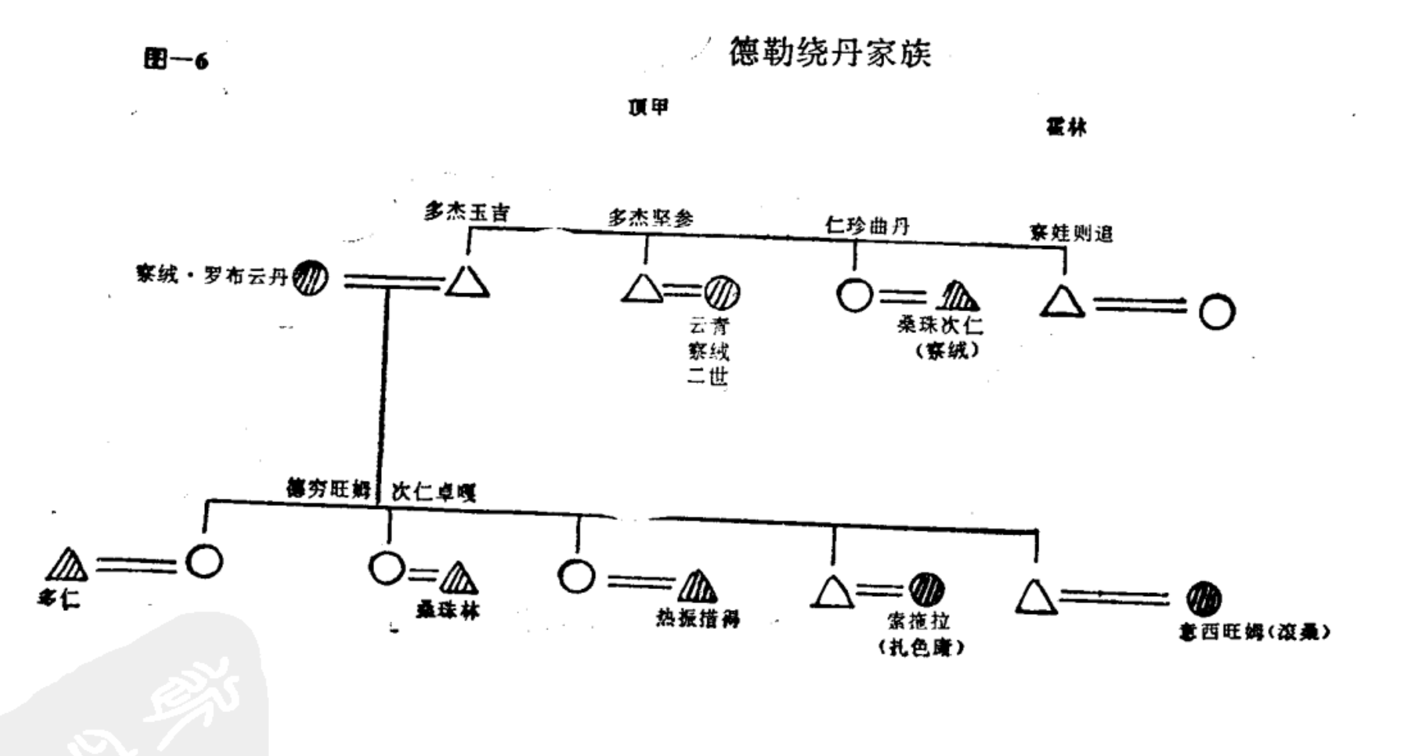

阿沛
阿里羌白拉
雪康夏白
索朗多杰
霍苏尔
平措旺杰
索朗
索朗
勒轮
宇妥·次旦卓嘎
阿旺晋美
索绒·次丹卓嘎
旺丹平措
次仁云丹
索朗彭巴扎萨
勒罗巴
帕西·卓玛央宗

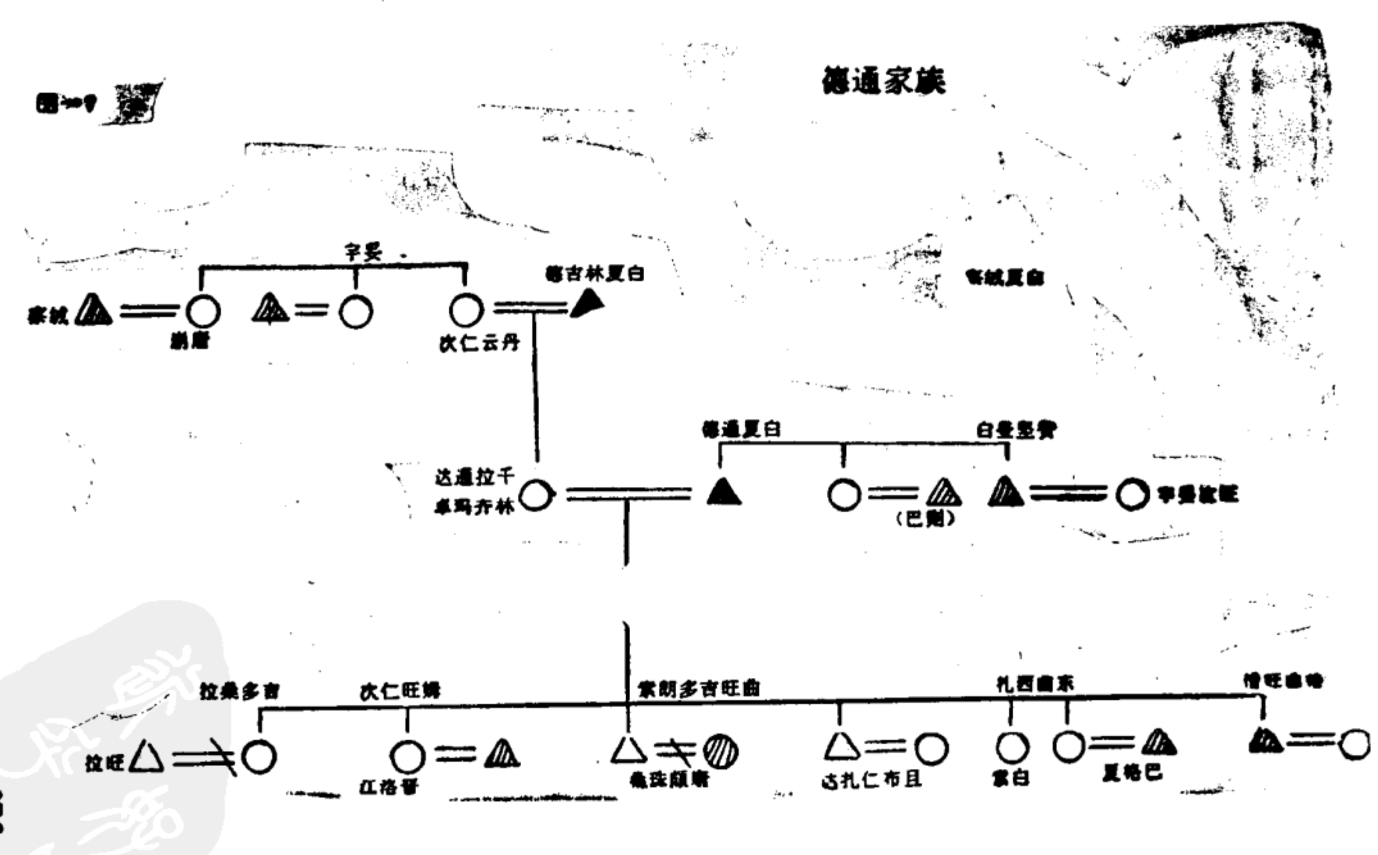
图—4 阿沛 霍康

图—5

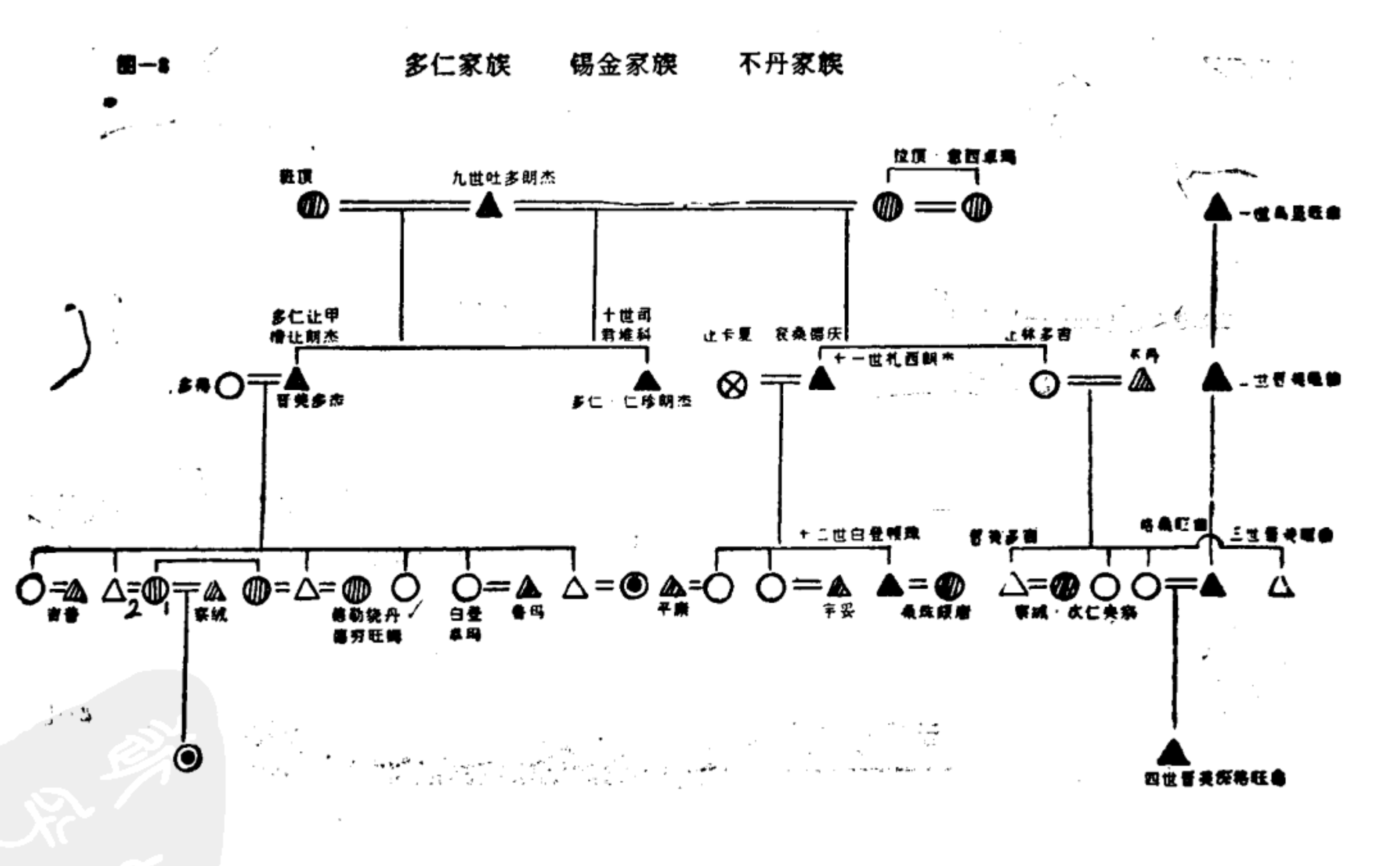
平康家族

图—6


德勒绕丹家族
顶甲
霍林
多杰玉吉
多杰坚参
仁珍曲丹
察娃则追
察绒·罗布云丹
云青
察绒
二世
桑珠次仁
(察绒)
德穷旺姆
次仁卓嘎
多仁
桑珠林
热振措姆
索措拉
(扎色康)
意西旺姆(凉桑)

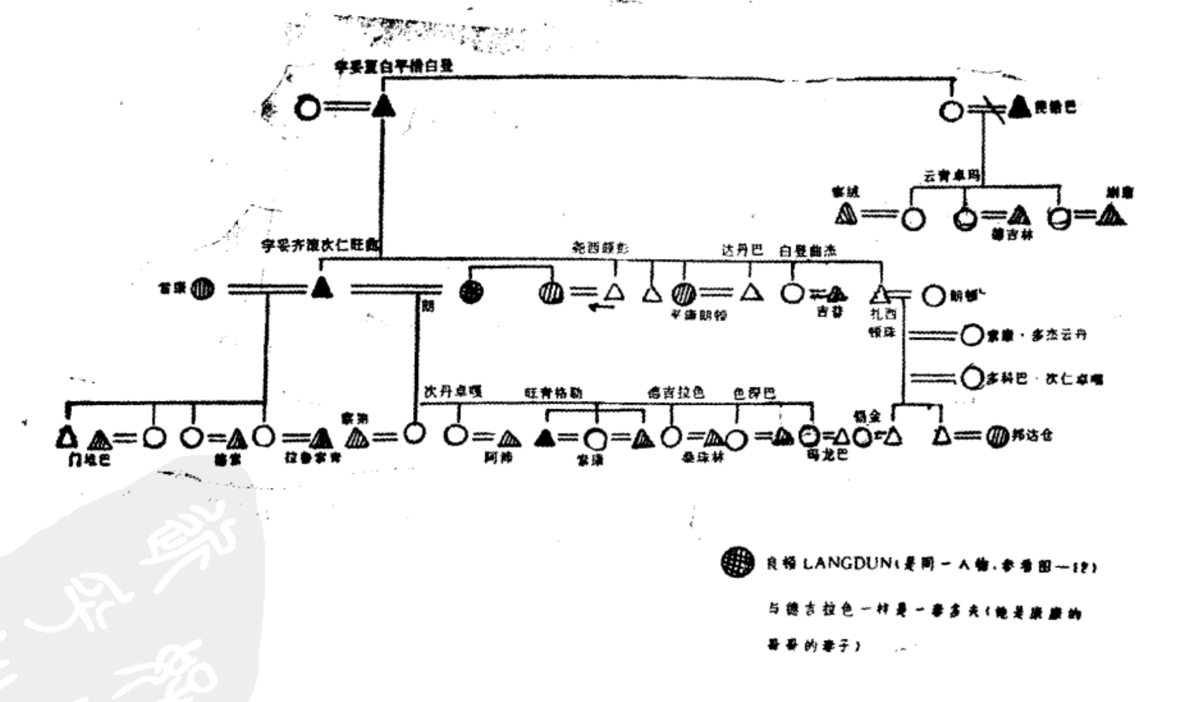

德通家族
德吉林夏白
次仁云丹
达通拉千
卓玛齐林
德通夏白
(巴朗)
拉桑多吉
次仁旺姆
索朗多吉旺曲
扎西曲宗
拉旺
夏格巴

图—8 多仁家族 锡金家族 不丹家族



图—9

宇妥家族



良楞 LANGDUN（是同一人物，参看图—12）

与德吉拉色一样是一妻多夫（她是康康的哥哥的妻子）

图—10　滚桑孜　　桑珠颇唐　　邦达仓

尼玛

仁青旺杰

家康　罗布次仁

达吉罗布占堆

达吉

多

牙白仁西

多吉

白玛多吉

邦达仓(家族)

次仁顿珠　家朗旺曲(家康)

帕拉

达吉·次旺仁珍

约陆拉

拉甲

格桑

丹增顿珠

晋美仁布且

白姆白通

玛卡

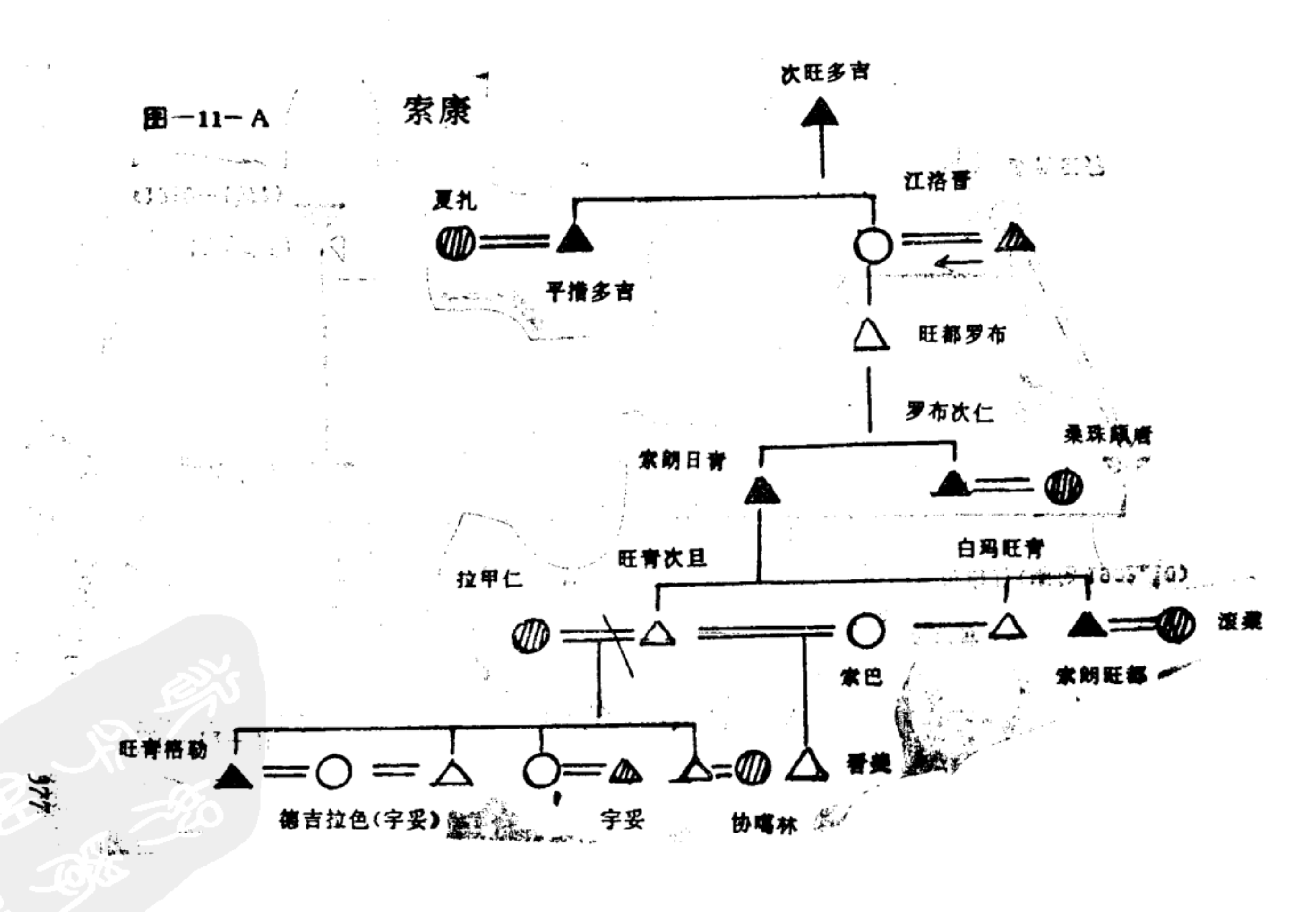
2

仁青多杰

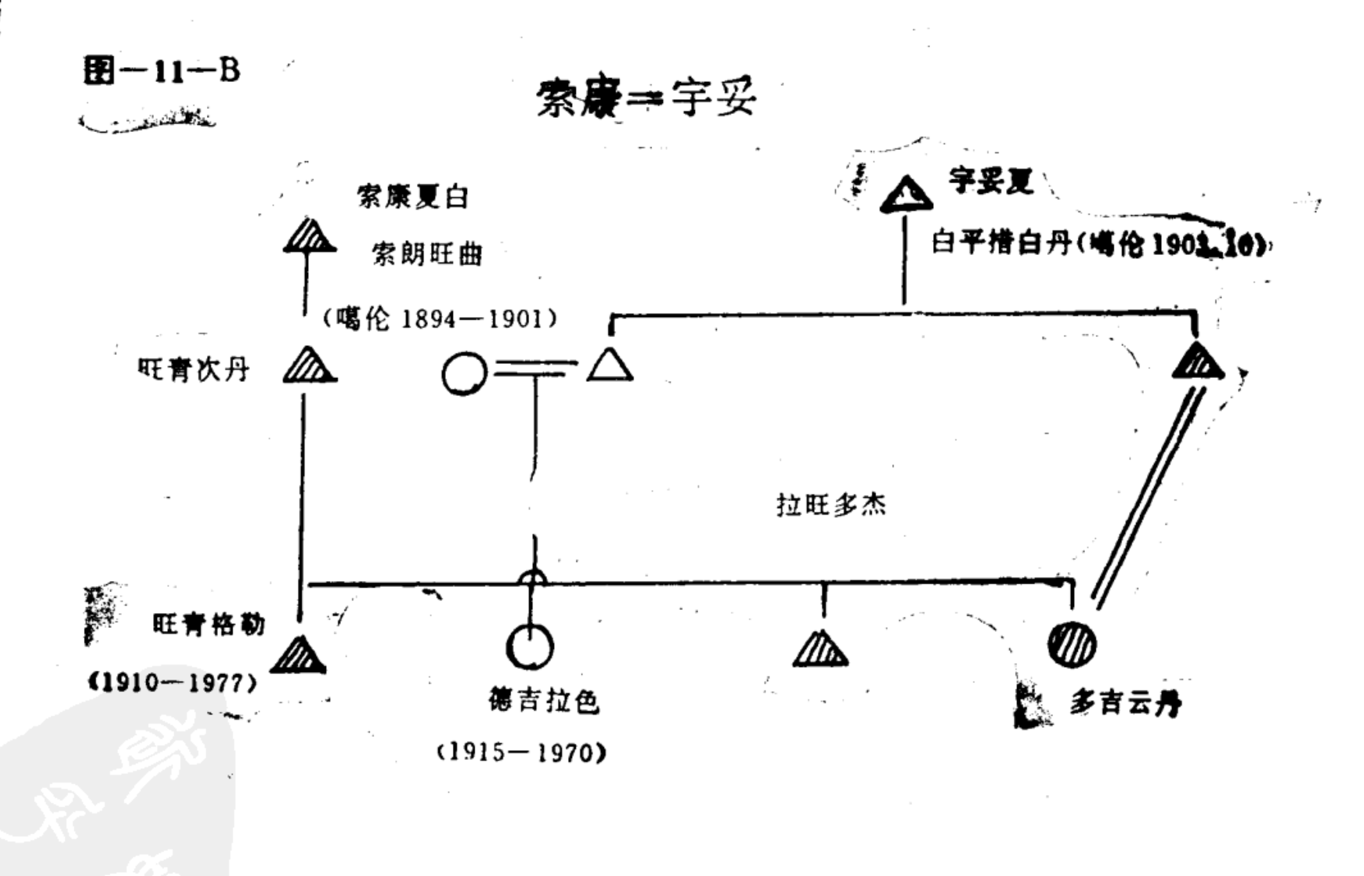
色新

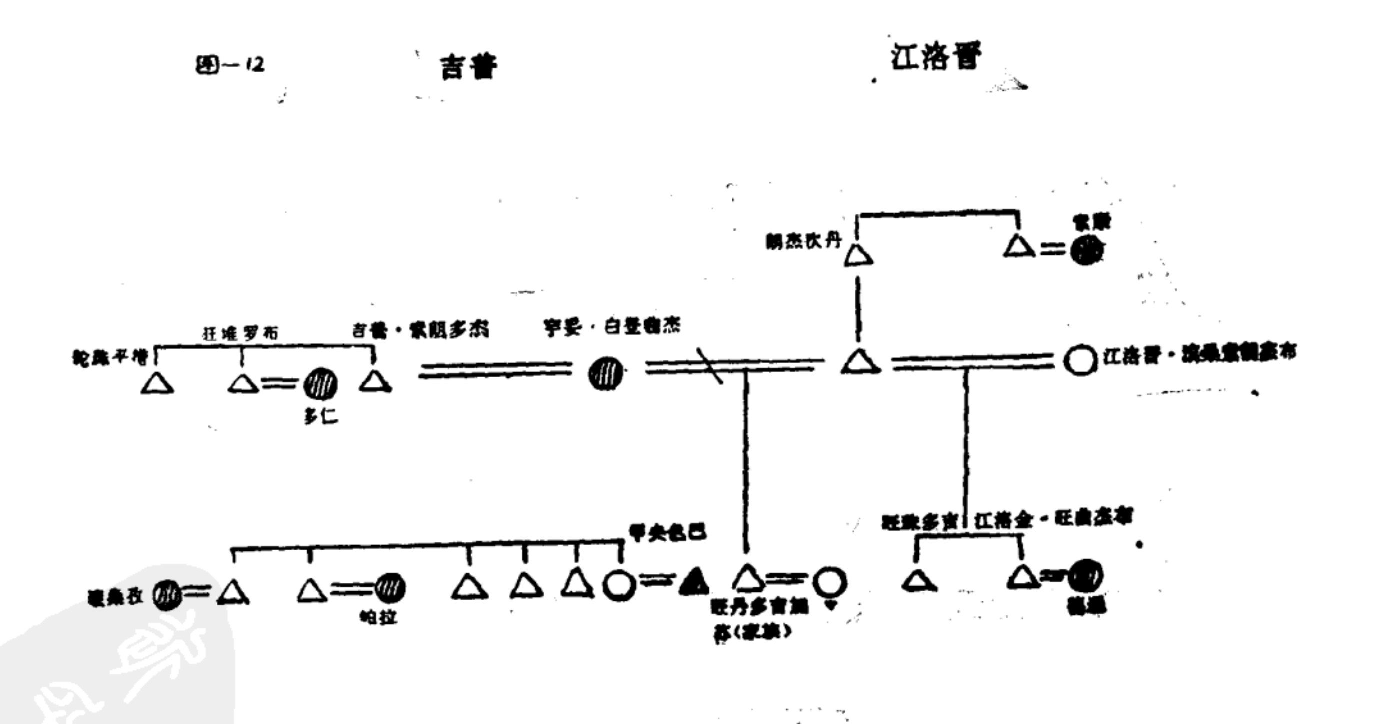
边巴

图—11—A


索康
次旺多吉
夏扎
平措多吉
江洛晋
旺都罗布
罗布次仁
索朗日青
桑珠飘盾
旺青次旦
白玛旺青
拉甲仁
索巴
索朗旺都
滚桑
旺青格勒
德吉拉色（宇妥）
宇妥
协嘎林
晋美

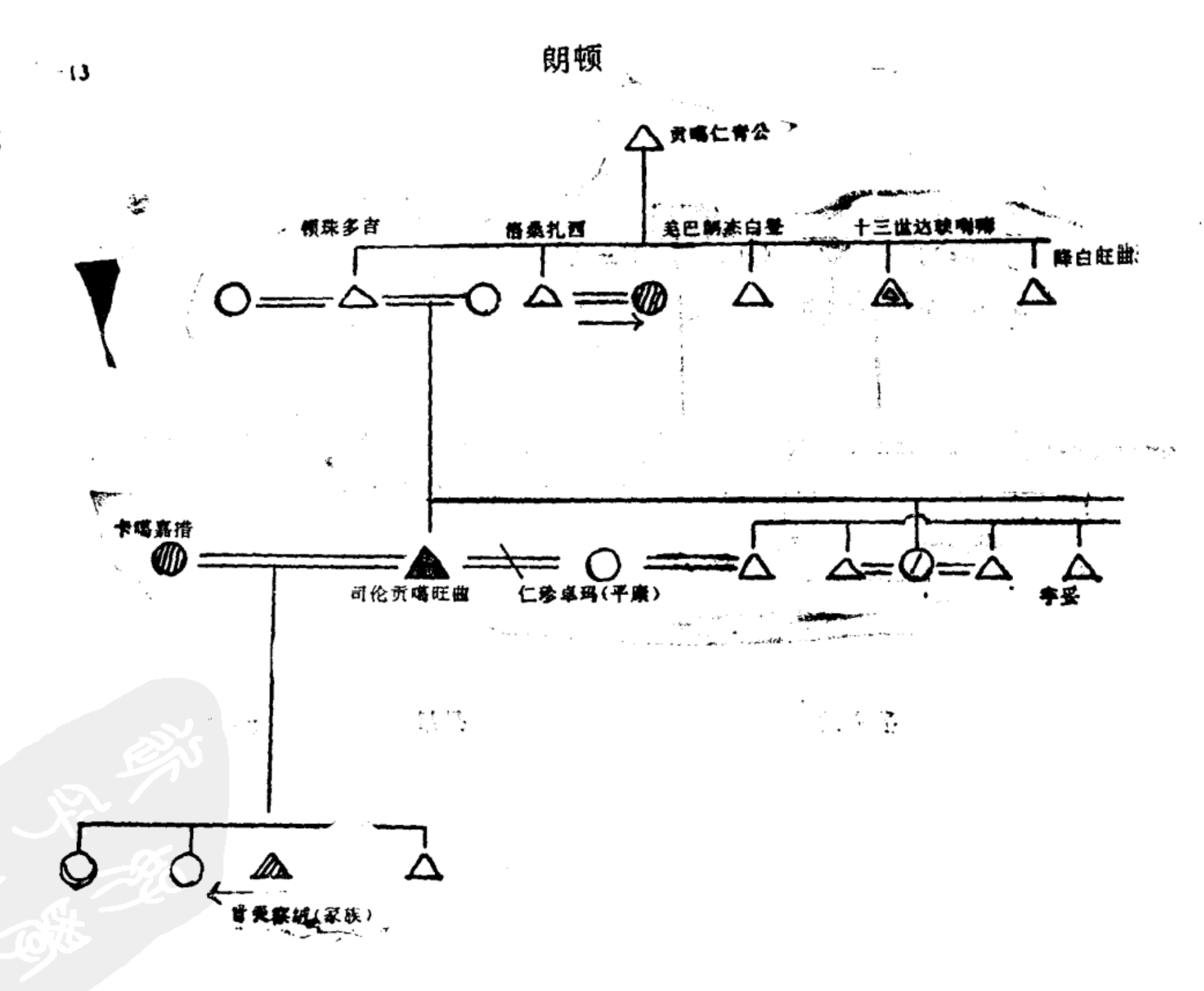
图—11—B


索康＝宇妥
索康夏白
索朗旺曲
（噶伦 1894—1901）
宇妥夏
白平措白丹（噶伦 1901.10）
旺青次丹
拉旺多杰
旺青格勒
（1910—1977）
德吉拉色
（1915—1970）
多吉云丹

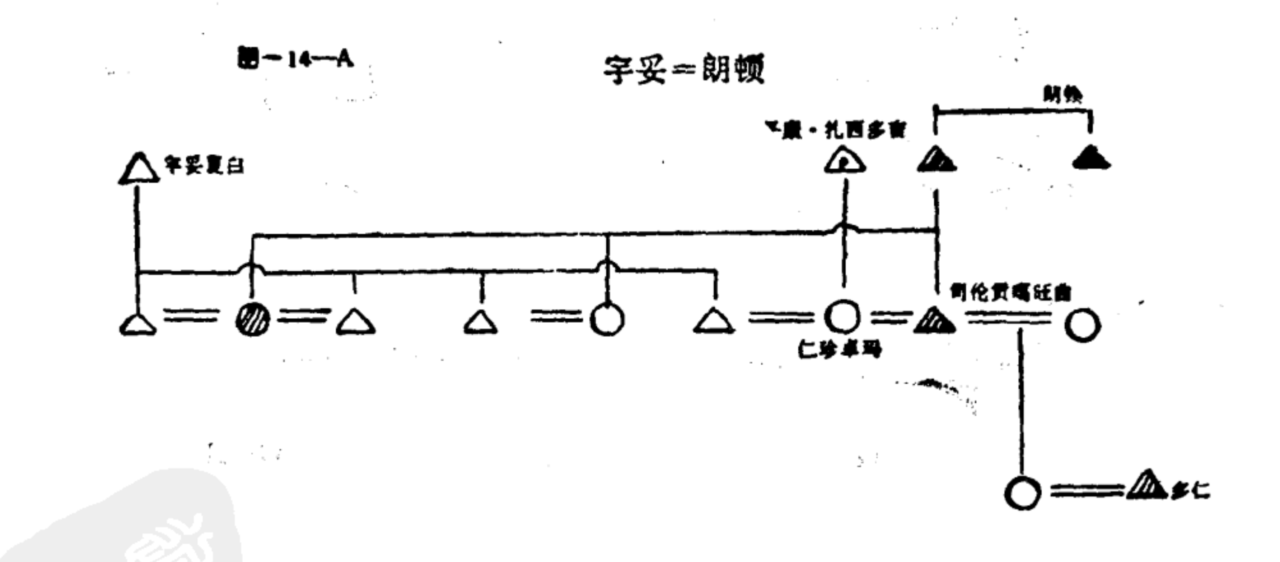


图一12

朗顿



图一14—A



图—14—8　夏扎=拉鲁(参看图—2)

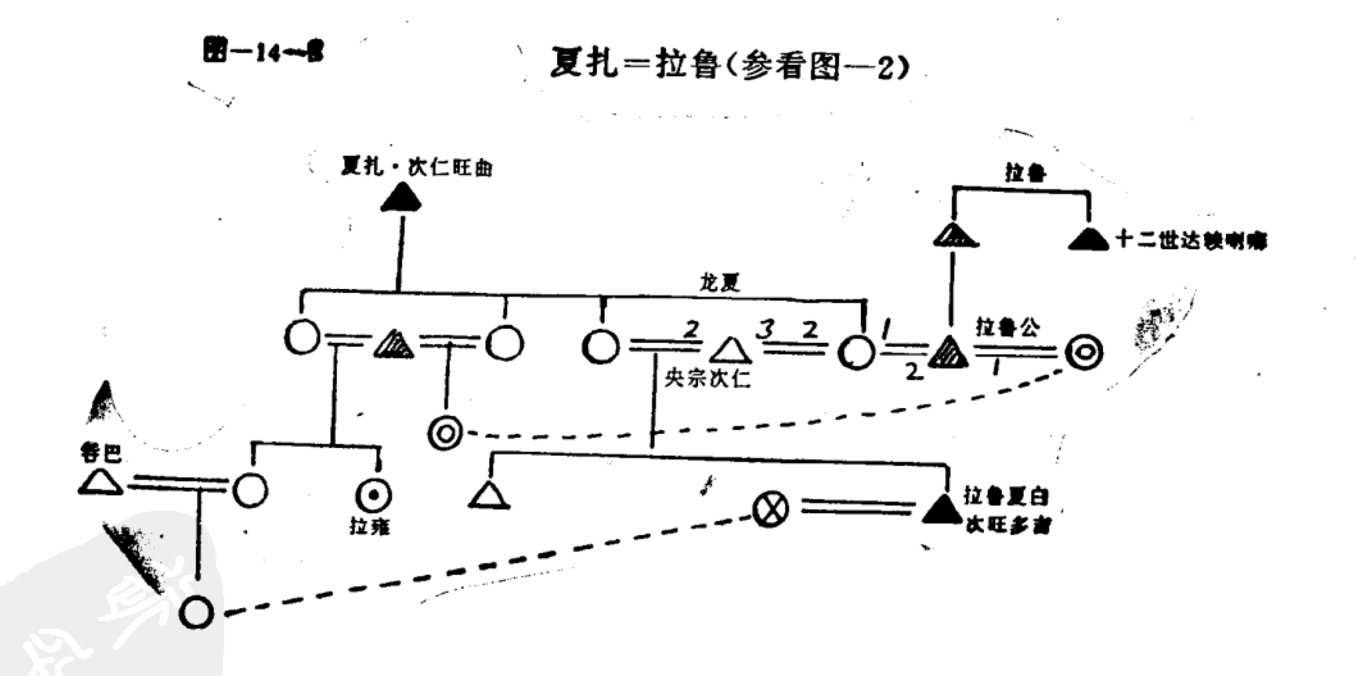
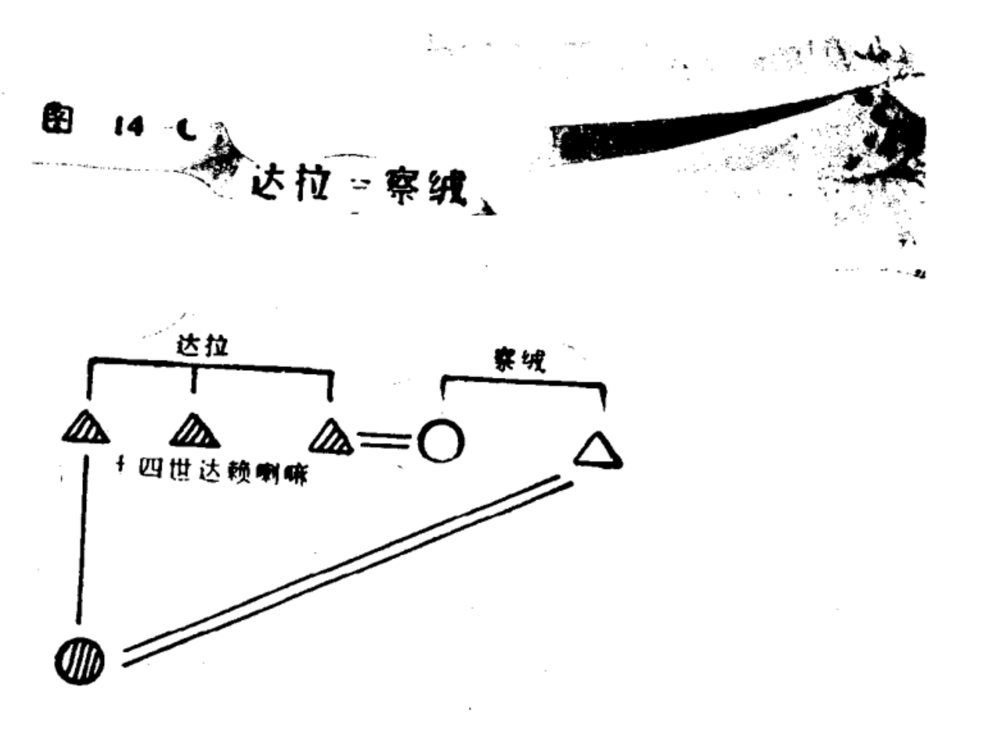
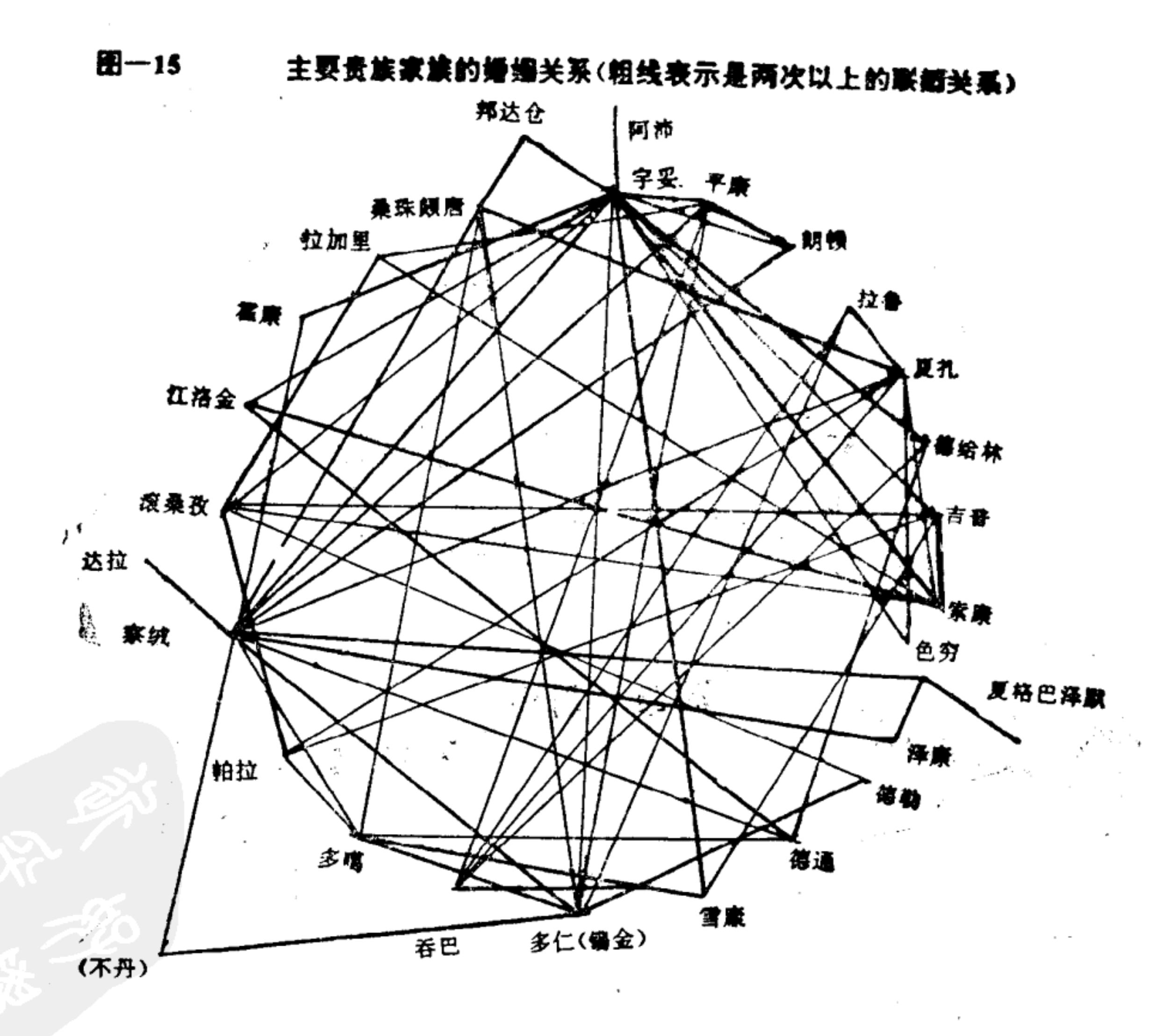


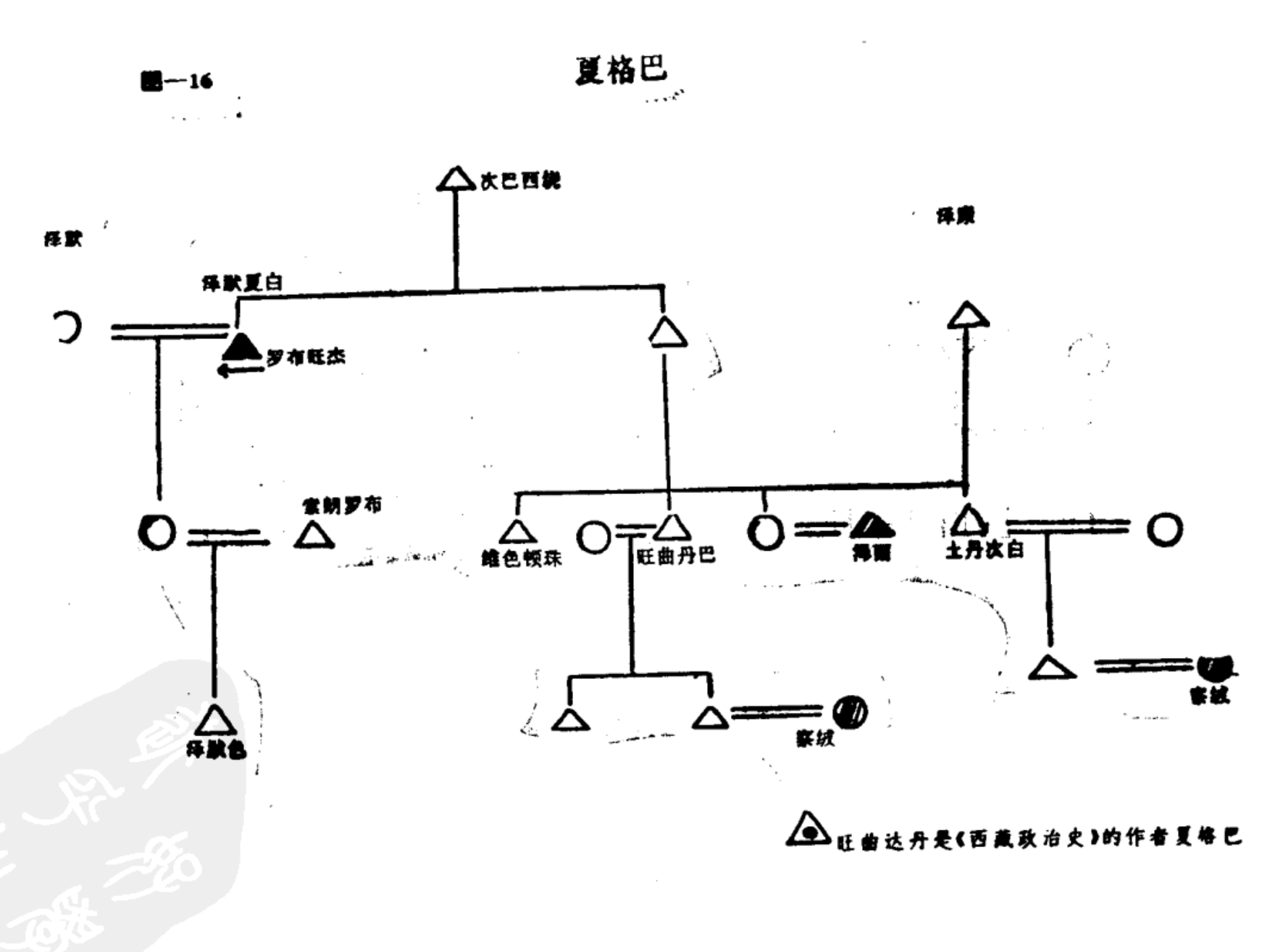
图 14-C 达拉=察绒



图—15　　主要贵族家族的婚姻关系（粗线表示是两次以上的联姻关系）



图—16



旺曲达丹是《西藏政治史》的作者夏格巴

图-17A ▽ 察绒＝德勒绕丹（参看图—1和图—6）

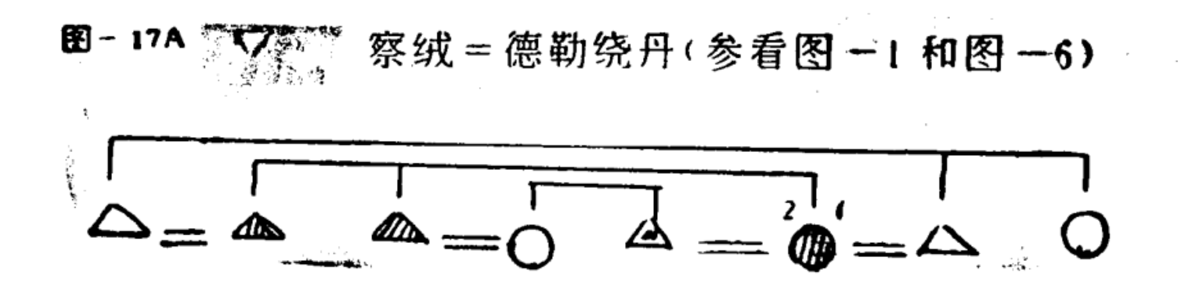
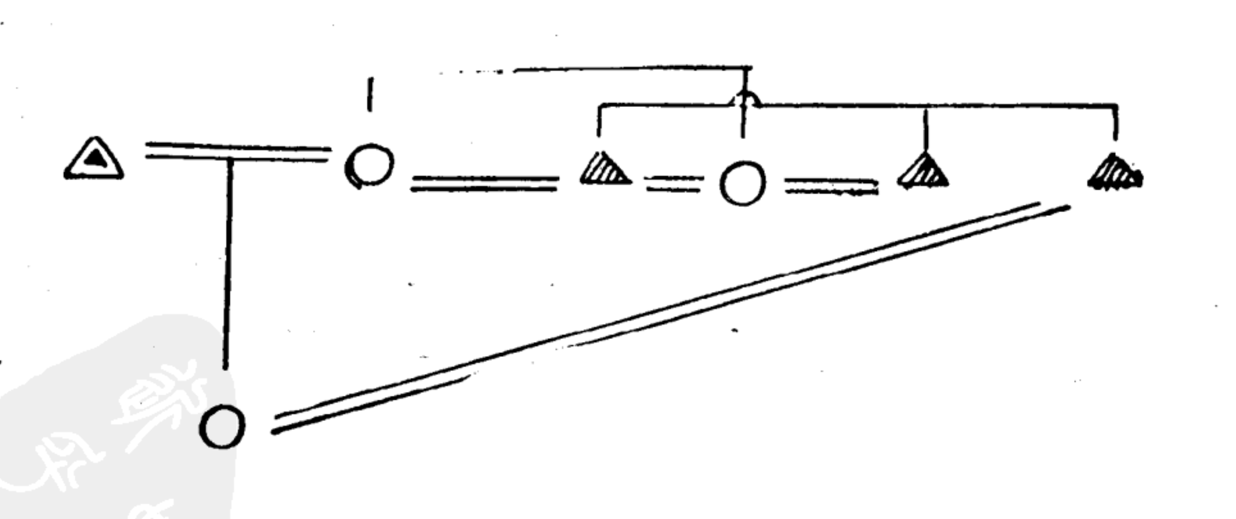
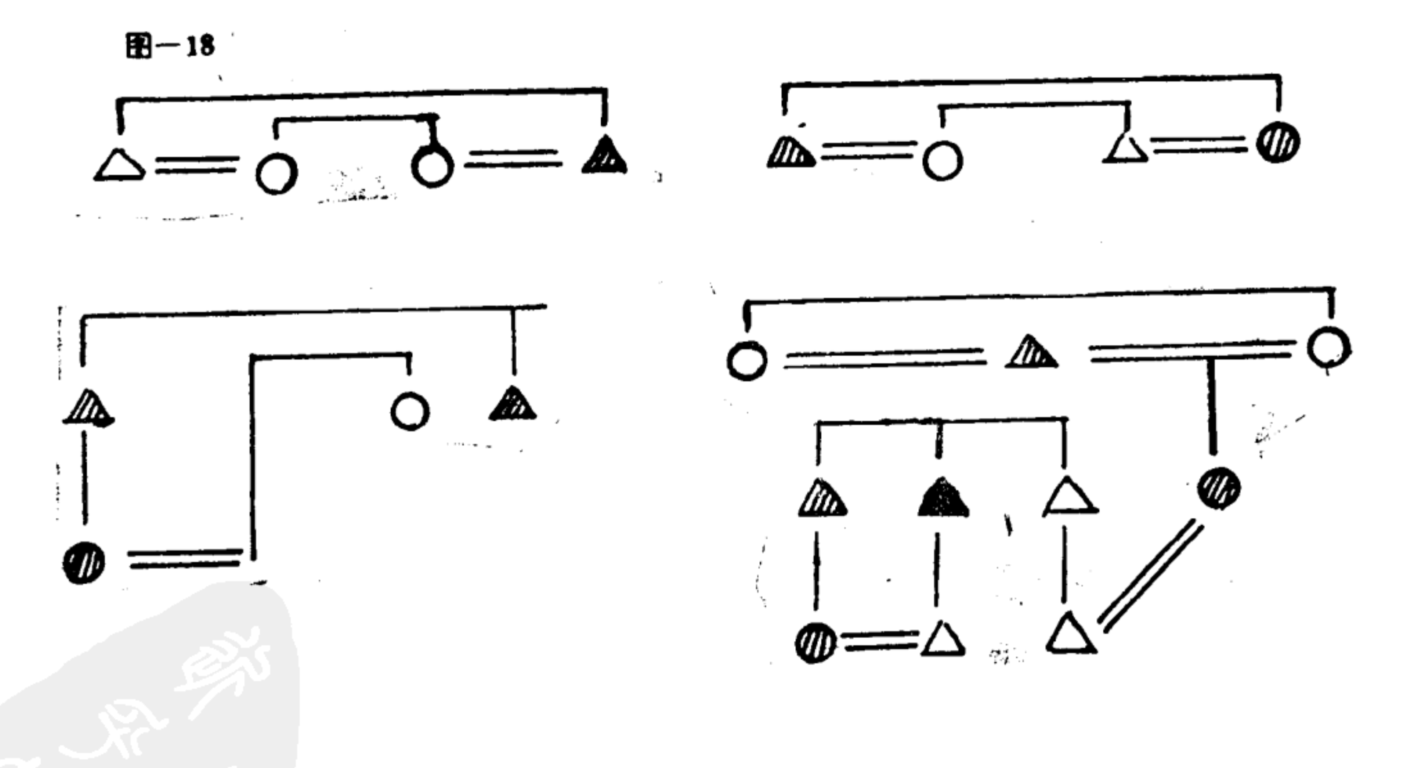


图-17P　　察绒=多仁(参看图一1和图—8)





图—18

西方发现西藏史（上）

〔法〕米歇尔·泰勒 著 岳岩 译

一、所谓“食人生番”、可汗和国王——长老的传说

当巴黎圣母院尚未在斯德岛（巴黎旧城）建立起来的时候，有些距欧洲好象比我们今天距月球还遥远的中亚部族的事件便流传到了我们这里，从而在西方产生了一些极为稀奇古怪的传闻。一一四五年，由叙利亚加巴拉的主教致教皇欧仁三世的一份报告提到了一名叫作约翰的国王：“他生活在东方最为偏僻遥远的地方”，取得了战胜不信基督者、波斯人和米迪亚人的伟大胜利。据说该国王是基督徒，更有甚者，大家还认为他是一位长老。

正如大部分这类广为传播，又不知出自何处的传闻一样，约翰长老的故事是一件半真实和纯粹臆想事件的混合物。它反映了十字军时代欧洲的希望和憧憬，以及对武功的迷信、对遥远地区的十字军大征服以及对东方之显赫景象的梦想。它同时也是在亚洲腹地发生的某些变化的含糊不清的反响。在延伸于从中国内地到里海之间的大草原上，许多游牧部族在那里形成、发展和相互争斗，最强大者吞并了最弱小者。他们的酋长之一割据了贝加尔湖以南的一片领土，这就是由其子成吉思汗开拓扩张为一个庞大帝国的领地。

当时在中亚共有两种宗教传播。佛教从印度发祥、并向北发展，从公元七世纪便开始立足于吐蕃。它与吐蕃民间原始巫教苯教相对峙，逐渐演变而直至变成了奥义、巫术和君主主义相结合的混合物，从而产生了我们今天所说的喇嘛教。在公元九世纪时，喇嘛教已经在吐蕃高原牢固地立足，并逐渐传播到了蒙古草原。基本也是在同一时代，原始基督教的一个分支—聂斯托利异端（景教）也从波斯传入了蒙古。至少有草原中的两个部族克烈（喀列亦惕）部和乃蛮部都选择采纳了景教，一直到他们被信奉萨满教的蒙古人（成吉思汗的臣民）降服为止。成吉思汗的皇后之一可能是景教徒。他们统治了蒙古和突厥斯坦的辽阔领地。

无论它是否以真实情况为基础，约翰长老的故事在西方变得极其受人欢迎。中世纪的欧洲认为亚洲是“一片遥远而神秘的未知之地”。而整个中世纪的舆地学权威希罗多德、斯特拉波、老普林尼和托勒密都讲到了东方的神话人物和奇特事件，从而更促使在西方维持了一种对于东方的强烈兴趣。阿拉伯大旅行家们（苏莱曼、马苏第和伊德里奇）的旅行故事又增强了这种兴趣，这些旅行通过西班牙和西西里一直渗透进欧洲，但有时又遭到了严重歪曲。在东方财富上的许多故事于欧洲的大王公处受到了献媚般的欢迎，有关一个比撒拉逊人更靠东方的基督教政权的传闻使那些被征募进十字军中的士兵们感到欢欣鼓舞。

因此，在第二次十字军远征以失败告终之后不久，在欧洲许多宫廷中出现的一种神秘文献就不是简单巧合的结果了。它被充作约翰长老本人的作品。他宣布说：“你们可以比较一番，并毫不犹豫地坚信我是王中王，我在财富、道德和势

力方面超过了大地上的其他所有国王。大地上共有七十二位国王是我的竞争者。朕的尊颜囊括了三个印度”（印度以东的领土、印度与恒河之间的地区以及恒河以东的地区）。这封信以如此的口吻喋喋不休地书写了一页又一页文字，“朕有丰富的白银、宝石、大象、单峰驼、骆驼和狗。朕这里没有赤贫者，也没有盗贼和强盗”。

是谁杜撰了这种伪造文件和怀有什么目的则无关紧要。我们应该考虑的是就在东西方之间建立这种最有意义的接触的时候，这一伪造文件促进了一种向往和产生了一种希望。发现东方（更具体地说是发现吐蕃）首先应归功于一种狂热向往的梦想。因为一种异国趣味的虚假形象和吸引力往往是地理大发现的缘起。正是到了后来，当这种具有异国情调的超现实思想彻底渗透进了欧洲共同的想象力之中时，欧洲便出发去寻找新的和非常真实的地区。我们将会看到这种海市蜃楼般的思想是怎样特别与地球上最难以居住的部分之一（半沙漠的西藏及其被狂风席卷的高原）相联系、以及它是怎样在继续促进西方人观察研究中亚的方式的同时抵御严峻的现实的。

圣·弗朗索瓦的一名信徒在亚洲

事实上是东方首先撞入了西方，而不是西方首先发现了东方。

蒙古骑兵在驰骋于几乎整个亚洲之后又入侵了匈牙利平原。一二四一年圣诞节的那一天，他们渡过了多瑙河。接着，又如同前来时那样突然再次渡河，并消失于东方了。汗

中之汗窝阔台刚刚在距那里数千公里有的地方宴驾，因此其军队仓促地回师蒙古以推选一位新首领。欧洲可以松一口气了，但令人不安的情绪很快又重新出现。蒙古人会不会很快又卷土重来呢？

两年过去了，入侵并未出现。后来在一二四四年由教皇英诺森四世召集的里昂公会议上，决定向蒙古遣使，并携带鼓动新可汗（无论他是谁）选择基督教信仰的书信。这些书信仅仅为借口，其真正的目的是搜集有关鞑靼人及其势力、意向和战略计划的情报。

在为这次出使选择的两个人物中，第一个是葡萄牙的劳伦特（Laurent）修士，他被派往驻扎在伏尔加河流域的蒙古幕帐。第二位是圣·方济各本人的弟子方济各会士柏朗嘉宾(Jean deplan Garpin，这是根据位于佩鲁贾附及的堂区的名称而命名的）。我们不知道他出生的确切时间，但当把他从其在科伦的封地请来时，他已经足足有六十多岁了，他被授命从事一次对于他这样一个年龄的人来说确实是冒险的旅行。

柏朗嘉宾修士于一二四五年复活节登程上路，由另外一名波希米亚的修士埃狄纳陪同。这两个人在布雷斯劳与第三名修士波兰人班努瓦会合，此人会讲蒙古话。一二四六年四月初，他们到达了指挥西蒙古势力的拔都幕帐。拔都检查了他们携带的礼物和信件并决定将其来访者送往蒙古可汗的金帐。四月八日，柏朗嘉宾和波兰人班努瓦修士又出发从事一次穿越亚洲的长途旅行（波西米亚人埃狄纳因患病而滞留在基辅）。他们骑着体强力壮的小种马，由蒙古士兵护送。那里还向他们提供了长皮大衣以抵御在草原上吹起的狂风，并

用毛毡条裹住其双臂和双腿。

他们日复一日地骑马旅行，受旅途中茫茫无际的天地所支配，被狂风和耀眼的太阳迷住了双眼，被突如其来的雪暴淋湿，并结冰成块。他们沿古丝绸之路的草原坡路前进，沿里海的北岸和直到锡尔河西岸的亚速海沼泽地前进。然后又偏向东北方向，绕过了天山山脉，避开了巴尔喀什湖的荒凉湖岸。这一行人翻过了吐蕃北部有一千六百公里的阿尔泰山，穿过了蒙古草原的西半部。他们在经过一百天略多一些的时间穿过了五千多公里的距离后，于同年七月二十二日到达了其目的地。

他们仅仅在选举新可汗贵由汗之后的数日后到达了金帐。蒙古人认为这两个外国人是前来向皇帝发效忠誓言的，但却非常惊奇地看到他们走到贵由面前、并鼓动他服从他们的上帝和他们的教皇。为了惩罚他们的这种严重违礼行为，蒙古人采取了对他们完全不予理睬的作法。这样做的结果是，柏朗嘉宾修士和波兰人班努瓦具有充分的自由以从事他们的间谍使命。他们沿途的考察结果就是柏朗嘉宾修士所写的《蒙古史》一书，其中概述了蒙古人的风俗习惯、社会组织、宗教信仰以及他们的真实历史。它是由一名西方人写的有关中亚民族的第一本书，其中特别包括有关吐蕃居民的最早资料。

在蒙古人对于虚构故事的习性爱好、翻译（波兰人班努瓦）的错误和柏朗嘉宾修士的轻信之间，为想象力留下了充分的余地。柏朗嘉宾写道，成吉思汗在数年前就派遣了一支部队以去征服印度。这支军队在击溃了生活在该地区的“黑撒拉逊人”、并一直挺进到由一名非常强大的国王（约翰长

老的阴影笼罩着这一故事）统治的一片基督教土地后，被击败了。蒙古人边战边从沙漠中后退，他们长时间地骑马行军一直到达了一片由“人—狗部族居住的地区”。

这个人—狗民族是西方中世纪所熟悉的奇迹之一。小亚美尼亚的海顿一世国王在柏朗嘉宾数年之后到达蒙古，他将这些人确定在吐蕃附近地区。他同时还宣布说女子们具有思考推理的能力，男子们却没有这种能力、并于浑身长满了毛。在中国古代的一部舆地书中，也提到女子们能讲话，而男子们却仅满足于狂吠。在所有的论述中，人—狗都被描述得特别凶残和善于攻击。

因此，柏朗嘉宾在被人—狗民族吓跑之后，便进入了波黎吐蕃（Burutabeth）地区，其“居民们都是异教徒”。这里几乎可以肯定是指吐蕃。柏朗嘉宾写道：“吐蕃人具有一种神奇的或者更应该说是可憎的习惯，这就是吞噬他们的父母。因为当那里有人死亡时，他们便将其全部亲戚集合起来并美餐一顿。那些男人绝没有胡须，每个人都始终手持一块铁，以拔掉下颌部重新长出的所有须毛。他们面目丑陋、身体畸形”。用钳子拔去面部汗毛之习惯的说法是正确的，无疑是第一手资料，在金帐中肯定有吐蕃人。

在中世纪前往中亚的所有西方旅行家们（甚至是某些东方旅行家）对吐蕃人为食人生番的指责很少有真情。在佛教传入之前，于吐蕃实施仪轨性的食人肉习惯，在苯教仪轨中留下了其踪迹，但在喇嘛教的仪轨中仅保留有一些象征性的残存。马可波罗宣称忽必烈汗宫中的吐蕃巫师们吞食被处死的罪犯。曾经于十八世纪初叶在西藏度过三十年的奥拉齐奥·德拉·佩纳（Orazio della Penna）也讲到了在拉萨附近

的一个堆尸处，那里被处决罪犯的尸体遭肢解后只剩下了股骨、以被用作制造仪轨中使用的骨腿号。头颅骨也被取下来，以制造西藏僧侣们使用的钵与鼓。“为了制造这些号角，他们更愿意选择罪犯们或暴卒受害者们的骨头，这样就产生了一种复杂的咒语。其部分原因在于吃过一点连骨肉的喇嘛之干预”。这种仪轨性的食肉生番行为在赴亚洲的最早一批旅行家们的思想中与他们风闻到的有关西藏人的殡葬活动结合在一起了。西藏埋葬死人的现象很少见（或者至少是在今天的西藏自治区之前是如此），摆脱死者的惯用办法是把它分割成小块并将之抛在一片遗弃地中，以让它们被野狼和秃鹫吃掉，往往也会被游荡的野狗吃掉。

赴鞑靼地区的第二个基督教使团

柏朗嘉宾修士的出使正如大家可以预料的那样，从外交观点上来看是一次彻底的失败。贵由惠予教皇的信件简单地解释说基督教的附庸们应该服从他们的蒙古王爷。后来于一二四七年冬季，在柏朗嘉宾修士返回西方之后不久，大家获悉贵由汗已宴驾。路易九世或圣·路易国王决定于一二五二——一二五四年间派遣一个新的使团出使蒙古。但该使团这一次却没有任何官方外交使节的地位。

法国国王为了这项冒险壮举而选择了佛兰德的一名方济各会士——鲁布鲁克（Guillaume de Rubruguis）。这是一个三十多岁的人，身体粗壮而性情温和。他是一个天生的观察家，其神情始终都是懒洋洋的，但意识却如同小啮齿动物那样敏锐。他的蒙古旅行纪是前所未有过的最佳著作之

一。虽然鲁布鲁克修士未曾比柏朗嘉宾修士深入到吐蕃境内更远的地方，但他却向我们提供了该地区及其居民的一种更为明确具体的形象。这进一步地证明他具有一种更为好奇和更为敏锐的思想，而且他在蒙古也会见了大批吐蕃喇嘛。他穿越亚洲的报告很简短，但却很形象。“根本不可能说明我们在整整这条路上曾忍受过多少次饥渴、寒冷和疲劳。因为他们仅仅在傍晚才供给食物……我于每星期五直到子夜都不会吃到任何东西。我被迫在凄惨与痛苦中吃煮得半熟的和有时甚至几乎是生肉，这是由于当我们在旷野中停留或夜间投宿时缺少点火的柴薪，尤其是当我们不能顺利地搜集到牛马粪时更为如此……”

简单的伙食、每程的距离之长和艰巨、寒冷、黄昏时的牛粪火，这是任何穿过中亚辽阔地区的旅行家都会遇到的同一种史诗般的场面。但鲁布鲁克修士是第一位提到和理解了严酷无情的风光的人；他也是第一个提到了野驴群和白绵羊的人，它们在遥远的蔚蓝色天际中扬起阵阵尘云。他有关草原游牧部族（一些小社会的孤岛，那里的一切都是由严格的规则确定的：行使权力、婚姻、分配任务、仪轨和迷信）是就地从事民族学研究的一个典范。他对蒙古包（其中有一些支在由两打左右的牦牛拉的大车上）的描述是如此具体和清楚，以至于它足以使人以其活动零件和装饰品而复原一座蒙古包。

鲁布鲁克修士还首次向我们提供了喇嘛教的思想。“他们的所有巫师都被剃度胡须也被剃光。他们身披黄袍。一旦被剃度之后便要遵守贞洁，由一百——二百名人组成同一教团。他们进入寺院并在面对诵经人的地方坐在两条长板凳上，手捧经书，有时也将经书放在板凳上。他们只要在寺院

中就光着头，低声诵经，用心地维持安静……他们无论走到哪里都佩带由一百或二百颗珠子穿起来的念珠，就如同我们的人佩带的念珠一样。这些人口中始终用他们的语言念诵“唵嘛呢叭咪吽”，正如他们之中的一人向我解释的那样：‘佛爷，您知道……’”事实上，“唵嘛呢叭咪吽”的咒语不仅被低声念诵，而且还被写在山顶玛尼堆（石堆）、祈祷幡、玛尼筒上，它在蒙古和西藏到处都是一种召请观音菩萨的咒语，观音是西藏的神圣保护主。

对于佛陀的教义，鲁布鲁克修士只有一些非常含糊不清的概念。“偶像崇拜者”（正如他对佛教徒所称呼的那样）信仰灵魂转世论和“各种神灵”的存在。他知道他们认为杀生，甚至杀死一个小昆虫都是一种不可饶恕的罪行。他甚至有一次还有机会参加了在佛教僧侣、伊斯兰教毛拉和景教教士之间的宗教辩论。鲁布鲁克修士驳斥了（或者至少他认为是这样）佛教徒们的论据、并导致了景教异端的失败。但如果大家从其游纪来看，毛拉给他制造了许多难题，这次辩论始终未果（难道还会有其它的结果吗？），参加者们以饮数杯马奶子酒而提精神。

一二五三年十二月二十七日，鲁布鲁克修士到达了被新立的蒙哥汗的金帐。在他于蒙古居住的七个月间，曾与景教教士们有过多次交谈。他向他们询问了约翰长老的存在、并最终汇集了能够得到的各种资料，以便设想出对国王一长老传说的一种令人满意的解释。他把最早的约翰长老视为一个景教部族的首领，也就是生活在天山山脉与阿尔泰山之间草原中的乃蛮部族。这些无知的和信奉异端的游牧部族在古代曾强行统治过其近邻，后来反而被蒙古人所征服。鲁布鲁克

还补充说景教徒们都善于无中生有地杜撰一些故事。

鲁布鲁克修士明显地很注意对他观察到的一切寻找一种合理的或至少是一种可信的解释。他也提到在吐蕃实施食人肉的习惯，但他使用的言词要比柏朗嘉宾修士合理得多。尤其是他的解释虽然荒谬，可是他深刻理解必须为这种行为寻找一种宗教动机。“继这些民族之后便是吐蕃民族；他们的奇特习俗是吞噬掉其亡故的父母、并认为这是一种虔诚行为，以便除了他们自己的腹腔之外不再为其父母们寻找其它坟茔了。但他们现在已摒弃了这种习惯，因为他们受到了其他所有民族的怨恨，不过他们仍然用其父母的头颅制造漂亮的喝饮料的钵或杯子，这样会使他们在享受的时候又能回忆起其父母来”。鲁布鲁克修士还补充说：“这是一名亲眼目睹过这一切的人向我介绍的”。

他很可能是从他在蒙古遇到的一名法国人布歇处搜集到这种资料的，此人在匈利被蒙古人俘虏，他如同在欧洲俘虏的任何有经验的匠人一样被押解到蒙古。可汗令他为装饰哈喇和林皇宫的巨大工程工作，修造一个呈大树形的镀金喷泉，上面有一个吹号的天使（这一详细情节无疑出自金银匠那基督图的想象力）。布歇为了实现这一奇迹而加工制造的金属至少部分出自贝加尔湖的金矿，也可能是出自吐蕃西北端的昆仑山中。布歇可能参观过这些金矿并向鲁布鲁克修士讲到了吐蕃的黄金以及吐蕃人在这一问题上的信仰。因为鲁布鲁克写道：“他们的地区如此盛产黄金，以至于需要黄金的人只要让人掘地就可以随心所欲地得到它。剩余的黄金被埋回土中，他们也把黄金贮藏在箱子或小房间中、并将此作为其宝库，他们认为是神灵夺走了埋在土里的另一部分黄

金”。

中亚高原有关黄金的传闻要上溯到非常古老的时代。希罗多德向我们介绍了一个在印度北方挖山寻金的“巨蚁”部族。这一故事又出现在约翰长老的信中，大家可以在中世纪的许多著作中发现有关这一故事的各种不同说法，特别是在曼德维尔(Man deville)所杜撰的亚洲游纪中。随着岁月的流逝，有关黄金的暗示促使旅行家们关于西藏的思想大放光芒、并强有力地使人联想到在这些沙漠、岩石和冰雪的荒凉地区蕴藏着财宝——黄金，这是人类存在的精神启迪或新的估价。

在一二五四年八月最初的几天间，鲁布鲁克修士受请拜谒蒙哥汗。可汗交给该修士一封转交路易国王的书信，其中再次重申了他企图统治全世界的抱负。但他同时也暗示说如果西方的附庸尊重蒙古帝国边界，那么长时间内，他们就不必害怕蒙古人入侵了。

这就是说（鲁布鲁克修士的观察已经证实了这一点）当时不存在对西方发动一次新进攻的战备活动。欧洲可以消除对鞑靼人的恐惧心情。后来便不再向蒙古派遣使者了，商人和传教士形成了从西向东的第二次旅行高潮。

马可·波罗游览“吐蕃州”

在鲁布鲁克返回法国的五、六年之后，有两名威尼斯商人尼柯罗·波罗和马菲奥·波罗兄弟携带商品赴东方旅行。他们沿途曾在许多地方停留，在布哈拉曾遇到过忽必烈（一二五九年于蒙哥晏驾后登基）的某些使者，这些人劝说他们

结伴前往中国旅行。波罗兄弟是最早向欧洲揭示该地区之富庶及其高度文明的人。他们居住在忽必烈的宫廷中，当他们返回意大利时曾随身携带忽必烈汗致教皇克莱芒四世的一封书信。忽必烈远没有肯定他对西方的统治权，而是宣布说他希望与基督教国家建立友好关系，并邀请一百多名基督教教士来东方。波罗兄弟在徒劳地等待教皇的答复之后，于一二七一年再度出发赴亚洲。他们这一次由尼柯罗·波罗那年长十七岁的儿子马可·波罗陪同。

他们在中国居住了近二十年。马可·波罗学会了汉语并作为忽必烈本人的使者在山西、陕西和四川诸省旅行，甚至可能一直深入到缅甸和印度。

马可·波罗在四川山区遇到一些吐蕃人、并使他得以形成有关吐蕃文明的某种思想。在距成都府有五天行程的地方，该旅行家到达了“吐蕃州”，该州十二年前曾有前往南方平定不肯归附的王爷们的一支蒙古远征军经过，并遭到了蹂躏。马可·波罗指出：“那里有些城市、重镇和村庄，但都遭战争破坏和已荒芜”。“再骑行二十日则不会遇到任何居民点，所以行人必须携带全部口粮。大家在那里也会遇到许多危险和又令人害怕的野兽”。

在经过令人难以忍受的沙漠之后，便会最终到达“一个重镇和村庄数目很大的地区”。这里可能就是指扬子江的上游。该地区以其梯田的巨大阶梯而直达江水之上。它虽然位于现今西藏以南，但它在十三世纪时却被认为是吐蕃的组成部分，当时吐蕃的辖地要宽阔很多。马可·波罗写道：“吐蕃州如此之大，以至于其中有八个小王国”。吐蕃虽然归附于忽必烈汗，但该地区仍由萨迦派级别最高的喇嘛治理，而

且其权力也仅在吐蕃中部的宽阔谷地得到了承认，其它地方则由互相对立的小头人维持着一种无政府状态。

由于马可·波罗来自契丹那富丽堂皇的宫廷，并保留着对威尼斯商业富裕的记忆，所以当他发现吐蕃人身穿带油脂的羊皮袄时便表现出了一种好奇、可笑和高傲的复杂感想。他把吐蕃人视为蒙昧民族，但他远不是认为该民族不值得研究的。他们具有金片、麝香、珊瑚、羊毛和桂皮。他们还有马可·波罗在其它任何地方都未曾见过的奇特而又别致的风俗习惯。虽然马可·波罗没有使用这一名词，但他在吐蕃那荒凉的风景和文化中洞察到了这种明显具有“异国情调”的气氛。事实上，他是第一位说明吐蕃之诱惑力的人。

在马可·波罗游纪中还有另外一种很容易刺激读者兴趣的内容，这就是巫术对于他们的诱惑力。“吐蕃人拥有分布在所有地区的巫师和占星师。因为他们以看起来和听起来都是奇迹的巫术从事如此之大的魔法和奇迹”。马可·波罗无疑是为了不被指责为鼓动魔法妖术而补充说：“我在本书中将不向你们介绍这一切”。然而，他在另外一段文字中又情不自禁地提到，怯失迷儿和吐蕃的某些巫师实行吃人肉和具有使好天气降临的能力。“如果那里从来不会有坏天气，那是由于可汗有一些巫术和占星术学者，他们懂得许多魔术和招魂卜卦术，以至于任何乌云或任何坏天气都不会出现在如此辽阔的一片土地的上空……他们所作的一切都是由魔鬼的事业造成的，但他们却使其他人相信自己是以圣洁之心和通过上帝的功绩而完成的。那里的一万多人中的每个人都是这样做的……这其中确实没有任何谎言，因为我们国家中那些懂得招魂卜卦术的贤士们都会告诉你们说这是完全可

能的”。

里波特王国

继马可·波罗于一二九五年返回威尼斯的一代或两代人之后，大家越来越多地向东方旅行。欧洲大陆的那些出类拔萃的人物、商人和传教士们沿丝绸之路绕过大海而走向东方。其数目如此之大，以至于在一三四〇年左右，有一名叫作帕戈莱蒂的意大利人发表了一部专供赴东方的旅行家们使用的指南书，其中就包括这样的忠告：走什么样的道路、穿什么样的衣服、最好是选择什么样的交通工具、在哪里找到导游和应付多少钱。

在那些出发赴东方的传教士中，有一位方济各会士叫作鄂多立克（Odoric de Pordenone）。他在三十岁时首先被其修会派往印度，后来又于一三二二或一三二三年一直到达中国。随着大家非常动情地阅读他写得特别天真烂漫的游纪，逐渐就会形成有关他的一种朴素和值得信赖的、而不是平庸无奇之辈的形象，他事实上始终是一名农民。他在辛迦兰（Censcalen，广州）非常惊奇地于市场上发现了如此之多的低价食物：花微不足道的一点钱就可以买到糖，鹅要比世界其它任何地方都更肥胖、更漂亮和更便宜。一三二八年，鄂多立克修士离开中国经陆路返欧。他介绍说在向西旅行五十天之后，穿过了村镇和城市，到达了约翰长老的地区（这里似乎是指已被景教化的天德省，即Tenduc，人称它一直延伸到环绕鄂尔多斯的黄河大河套以北，马可·波罗也认为它是最古老的国王—长老的王国）。鄂多立克让人注意

到在约翰长老的故事中连百分之一的真实情况也没有。

接着便是一段很著名的文字，它导致某些疏注者们宣称鄂多立克是第一个到达拉萨的西方旅行家。“我离开该省（天德）一直到达另一个叫作里波特（Riboth）的省份，它与印度接壤。该地区附属大汗，大家可以在那里得到比世界上任何地方都更加丰富的面包和酒。该地区的人居住在黑色的毡篷中。其首府非常漂亮，全部用白色石块砌成，街道上都用石头铺路。此地叫作科塔（Gota）”。除了没有任何事实证明拉萨那尘土飞扬的大道曾被铺过石头之外，其中提到的丰富的面包和酒可以使人联想到许多地方，唯独不会想到吐蕃。鄂多立克所说的科塔实际上是斡端（于阗），也就是位于昆仑山北麓的古代绿洲，它在中世纪是一座繁荣的城市，也是旅行家们的一大站口。

鄂多立克修士接着又说，在斡端禁止洒血（这就说明它是一座佛教城市），“所有偶像崇拜者们的首领都居住在那里”。他称这位“首领是修道院长，也就是他们语言中的教皇”。诠释者们从此推论出他于此是指大喇嘛（也就是拉萨达赖喇嘛的前世），但拉萨仅仅在一个世纪之后才变成最高级喇嘛的所在地。

下面的一句话提供了将里波特比定为吐蕃的更为充足的理由。鄂多立克说：“当那里有人死亡时，儿子便希望为其父作祭。如果要召集其教法的祭司和出家人、游吟诗人以及亲朋好友，那末当他们在那里集合起来时，便将死尸运往野外，祭司们在那里于一个餐俱柜上割下其头、并将它交给其子。当此子及其所有同伴都开始唱经、大声喧哗和斋宴时，也要为死者举行很多祈祷。祭司们于是便出来、并将尸体切

成碎块。接着，那些鹰和鹫便飞来了，大家于是便向每一只抛去一块，飞禽衔之而去。这些祭司们便高声呼唤：请看，他该是多么神圣的正直人啊！因为神鹰把它带到了天堂"。

这基本上就是对吐蕃人葬礼的简单描述，唯有提及天使的地方除外，但这并不是说鄂多立克肯定未曾踏入过吐蕃的领地（无论如何，柏朗嘉宾和鲁布鲁克修士也了解同样的作法）。这一切更可能说明鄂多立克在蒙古遇到过吐蕃旅行家并听到过有关这些人及其地区的许多故事，但他不可能会到达位于其路线之外的西藏高原。他对其旅行的其它情况只字未提。我们所知道的确切情况是他于一三三〇年春返回了意大利，当时其伛偻和变化之大，以至于他家庭都不认识他了。

亚洲的梦，曼德维尔的著作

三十年之后，里波特王国的历史（无论它是以什么为基础的）被收入了在西方尚从未出版过的有关亚洲的最漂亮的荒诞历史丛书中了。这就是《若翰·德·曼德维尔的著作》，它于一六三五年以法文写成，几乎立即就被译成了英文、德文、意大利文、拉丁文、西班牙文和荷兰文，并很快就成了中世纪最畅销的书籍之一，甚至比马可·波罗的书更受大众的欢迎。它同时也是用通俗语言写成的最早的散文著作之一。

作者自称是若翰·德·曼德维尔（Jehan de Mandeville），他宣称其书是前往圣地朝圣或朝山进香者的导游书，并向读者断言其中记述的一切都是以他自己的亲身体验

为基础的。这部《曼德维尔的著作》是以第一人称写成的，作者确信无疑地断言其手稿曾由教皇本人审阅，教皇也宣布说“其中所载的一切内容都是正确的”。事实上，这部著作仅仅是仿效或借鉴之作。我们于其中特别发现了逐字逐句抄袭的鄂多立克有关里波特的一章文字，其中仅仅增加了一些经过精心选择的形容词以在那些关键的地方起润色作用。他同样也抄袭了柏朗嘉宾和鲁布鲁克修士的游纪以及约翰长老那封伪造的信。有人甚至还声称《曼德维尔的著作》仅仅是上述著作的一种发挥得更为深入和更具有文学特征的版本，而且还是一种有关亚洲的一种具有西方人的思想与向往并加以丰富的文本，是自十二世纪以来逐渐积累起来的

所以，曼德维尔于其书第一章中向我们提供了一种很恰当的结论。他的书是对作为中世纪特征之事实的奇特鄙夷的精辟解释。它提醒我们注意赴亚洲的第一批旅行家使思想家们摆脱了建立在旧有风俗习惯上的混乱之恐怖、并使他们很快又受到了新向往的吸引。

对于中世纪的人来说，大家已经发现的事实绝没有象可能会发现的、或者是永远不可能发现的内容那样富有吸引力。如果说这些人希望有一些地图，那绝不是为了从中找到具有某种实用意义的标志，而是为了对出自一种有关世界的传奇性思想的内容、形象和具有抒情色彩游览进行一番总结。其地图事实上是他们对宇宙之想象力感到狂喜的诗篇。

这种诱惑力持续了很长时间，甚至持续了数代人，受到了一种“难得可贵的无知”的保护，在亚洲发生的一场广泛的变革使它变得更为全面完整了。因为当曼德维尔撰写其书时，过去曾使赴亚洲旅行变得有可能的形势已经发生了巨大

变化。元帝国崩溃了。伊斯兰教的巨大浪潮席卷中亚，截断了丝绸之路，淹没了景教曾占据过的一些孤岛飞地。在十四世纪中叶，再没有赴东方的商人和传教士了。陆路交通已被断绝。在数世纪期间，再没有任何西方旅行家取陆路东游了。

二、赴喇嘛教地区的基督徒

当伽玛绕过好望角而指出了从东方到欧洲的道路时，他已忘记了中世纪旅行家们经陆路的活动，而士兵、商人和传教士们从此之后便都沿其足迹前进了。圣·方济各·沙易略前往马拉巴尔海岸，在果阿布教，他作为其缔造人之一的耶稣会于他死后建造了一座学院以使神父和杂务修士们能从事导致他们一直进入中国的传教活动。此时，一种有关基督教国土一直扩展到“北山”以远的流言使那些希望到达新地区并增加其修会势力的穿长袍的神父们浮想联翩。

完全如同中世纪的约翰长老王国的历史一样，这种传言含有某些真实的成份，当时在中亚还有某些基督教（但在西藏却没有）。它们证明了人们思想中的某些混乱：在拉达克见过喇嘛教仪轨的穆斯林旅行家们认为它们在某种程度上与基督教仪轨有联系。圣·方济各的侄孙曾于一六〇〇年陪同蒙兀儿皇帝阿克巴尔时，一名刚刚从中国返回的穆斯林商人向他断言说：“吐蕃王国从克什米尔向东一直延伸到契丹……包括有许多基督徒和拥有神父与主教的众多教堂”。

果阿的耶稣会士们决定向契丹和喜马拉雅山以远地区派遣一名传教士，负责核实那些传播这些消息的人所依靠的事

实。他们选择的人物是鄂本笃（Benoît de Goës），他是葡萄牙血统的一名杂务修士。此人在向西绕过西藏和穿越帕米尔之后便成功地到达了万里长城北端的肃州，成了第一个能呼吸高地亚洲地区稀薄空气的西方人。其旅行可以使人确立一种主要的地理知识，直到当时尚未曾有人经海路之外的道路抵达过的中国竟然与中世纪旅行家们所说的“契丹”为同一个国家。鄂本笃在任何地方都未曾发现基督徒，但他却指出他在叶儿羌会见的一名藏族“王公”向他讲到了居住在“神域”的“大祭司”，此人戴主教冠和穿一件酷似祭披的丝绸服装。

西藏群山中的一名耶稣会士神父

几乎就在鄂本笃出发从事其长途旅行的同时，来自葡萄牙东部山区一座小城的一名初学修士到达印度以在果阿传教区学院中学习。他就是安德拉德(Antonio de Andrade)。此人那狭长的面庞表现出了一种坚韧不拔的意志。他在葡属印度耶稣会的品级上迅速地飞黄腾达，很快就被任命为莫卧儿领土上的省会长。就在此时（一六二〇年）他决定前往西藏。我们对于促使这一要员在四十岁时放弃其职务的诱惑力和威望而作出这种勇敢决定的原因一无所知，除非是他可能听人讲到了藏王施政的一座城市，据说该城位于距一个可以通行的山口仅有一日行程的地方，位于大雪山附近。

一六二四年三月三十一日，安德拉德与一位叫作马克斯（Manuel Marques）的杂务修士前往恒河上游圣地，以与在那里朝拜的印度香客们相会合。两名耶稣会士与他们的

同伴们穿有同样的服装，也如同他们一样在遍布这条进香朝圣道路上的各阿兰若中完成宗教崇拜式仪。当他们到达巴德里纳特峰（五月末或六月初）时，便告别了进香人而独自继续向玛纳村前进，该村隐蔽在唐古拉山脚下，一个五千多米高的山口控制着通向西藏的道路。传教士们在此遇到了第一个障碍：村长断然拒绝允许他们继续赶行。

他们为了与村民们进行永无结果的讨论而丧失了数日的光阴。为了结束这种局面，安德拉德于无法忍受的情况下便决定在两名随从和一名土著向导的陪同下秘密出发。为了避免受人怀疑，马克斯仍留在村子中。出逃者们匆匆忙忙地爬山。但数日之后，有三个人抓住了他们、并命令他们原路折回，向导唯命是从。安德拉德及其仆人们不明其威胁而继续赶路。

安德拉德写道："我们进入了该沙漠，但这是一项极其艰巨的旅程，尤其是我们不断地陷入大雪之中，而且有时一直陷入到肩部……我们多次被迫全身躺在雪地上，就如同在水中游泳一样"。当夜幕降临时，他们三个人倚山岩而蜷缩在一起，以维持体温。"雪下得如此之急和纷纷扬扬，以至于我们彼此之间都无法看到。我们三人紧紧地偎依在一起，抵御极其寒冷的风。为了不被大雪埋没，我们被迫在夜间不时地站起身来以抖动自己的大衣，然后再重新挤在一道避寒。我们已几乎失去了知觉，尤其是双脚、双手和面部。我有一次希望拿某种东西，而不慎失去了手指上的肉，但自己却既没有感受到，也未曾注意到，一直到发现血沿手指流出为止"。

除了冻伤之外，旅行家们还饱受高山病和雪盲之苦。当他们最终到达山口时，安德拉德勉强能看到出现在他眼前茫

茫无际的荒凉风景，就如同宇宙已经裂开了一般。他模糊地区别了冰湖的橄榄绿景色（发现了恒河 的 源 头 之一），然而，却没有任何生命的迹象，既无村庄，又无人畜，到处都是在雪地中颤抖的光芒和天空耀眼的蔚蓝色。他很快就猜测到他更可能是于其发肿的眼睑之间看到了这一切。

他们在距山口有数米地方的一块大岩石下的简陋蔽身地中度过了使人疲惫不堪的一夜之后，安德拉德及其随从们决定原路返回。他们那被冻坏的双脚勉强能够支撑起自己的身体，用两天两夜向玛纳村山下走去。第三天，有些土著人前来帮助他们，把他们带到一间小茅屋中，用毛毡把他们裹了起来、并送给了他们一些食物。稍后不久，马克斯赶来与他们会合。安德拉德的双眼严重发炎，只有在马克斯拥抱他时才辨认出了其朋友。

安德拉德为到达西藏而作出的绝望尝试使 村 长深 受感动，只好屈服了。安德拉德、马克斯及其旅伴们于八月末重新上路。大家为他们找到了一名向导和一批挑夫。积雪正在融化，他们经过两天几乎如同散步一般的旅行 才 到 达 了山口。一批西藏人前来迎接他们、并陪同他们到达扎布兰（普兰）附近的城市，古格王子就住在该城，古格是一个向拉萨大喇嘛纳贡的土邦。这些传教士们看惯了莫卧儿王朝印度的富裕，当他们发现扎布兰仅仅是一个建筑简陋塞时感到很失望，该堡塞居高临下地控制了一大片如同小立方体一般的住宅，这些民宅建于干旱的平地上，位于一条白沙河（象泉河的上游）之上。旅行家们下榻于一间昏 暗而 低 矮 的小房子中，其中充满了烟雾。有人送给他们一捆干草作铺，又送给他们很少一点干牛粪为柴薪。他们透过楼板而听到主人的牦

牛在下面打呼噜。那里有虱子。一只狗在大街上不停地狂吠。次日，传教士们又应邀拜见土邦王公。

无论是安德拉德，还是马克斯都不懂藏文，而藏族人又只能勉强听懂几句波斯语，波斯语是亚洲传教士们所操的唯一语言。安德拉德力图让人理解他是为了传播上帝的福音而来的。王公及其亲信则显得有些不知所措，一直到有人提出安德拉德及其同伴是某一类喇嘛时才有所缓和。西藏人希望知道他们属于哪一个教派和他们的法力如何。安德拉德向王公奉献了一个小十字架、一个圣物盒和一幅圣母的小肖像。王公默默地凝视着这些物品，然后便开始询问其客人。问答一直持续着并带有很多的犹豫。整个下午过去了，昏暗的房间中充满了一堆牛粪的微弱火光。大家轮杯喝牦牛酥油茶。

一种不可想象的局面于此出现了。王公发表了一篇冗长的讲话，而安德拉德和马克斯则一句不懂地听着。后来，有人向他们解释说王公宣布他们应留在扎布兰、并向他传授其巫术的奥义，因为王公认为他们是具有很大法力和很圣洁的喇嘛。数日之后，有人向安德拉德递交了一份文件，其中宣布说："大乌思藏王对于见到在吾地以向吾民传授神圣教法的葡萄牙人安东尼奥（安德拉德）神父感到极大欢心，故委任他为本人的最高法师，给予他自由布教和向吾民传授该神圣教法的充分的权力……"这份文件（或称诏令）至少安德拉德于其在果阿所作的报告中是这样翻译的。

安德拉德立即决定在扎布兰建立一个常驻传教区。为了向他那些在印度的长老们呈报其计划，他在第一场雪使腾格里山口无法通行之前上路前往亚格拉，而马克斯则留在西藏。

十月底，安德拉德到了亚格拉、并写成了其报告。该报告最终变成了一本小书、并由耶酥会士们从果阿寄往欧洲，它在那里立即被以一个浮夸的标题《大契丹或乌思藏的新发现》而出版。五年之后，它又分别用西班牙文、意大利文、法文、德文、波兰文、拉丁文和佛拉芒文出版。在西方人的思想中，它证明了西藏是亚洲最难进入的领土、并且把扎布兰小城标在了世界地图上。

在乌思藏发生的故事

安德拉德神父在另外一名传教士冈萨雷斯·德·索萨的陪同下于一六二五年夏返回了扎布兰。王公非常高兴地获知了他的回归、并在堡塞中召见了他。该耶酥会士很快就进入了王公的亲信之列。如果说他肯定是夸大了自己在王宫中的地位，那末他的第二份报告却说明王公把他视为了一个有利于其事业的人。

该王公是古代吐蕃王朝的远系后裔，只有很少的实权。甚至是在纯世俗的事务中，他也必须服从其兄的意见，后者是位于距那里向东骑行半日行程之远的重要寺院托林寺的大喇嘛。安德拉德似乎并未猜测到真实情况（或者是他更愿意自我们保留这件事），“收养外国喇嘛”是王公对付托林寺主的一种巧妙手段。这样一来，传教士们就面对两大问题，其一是语言问题，其二则是政治问题。

如果王公喜欢在项颈上带一个圣母之圣牌，那么这尚不足以使他成为一名基督徒，此外还必须对他进行宗教教育。这是一件很微妙的事，因为传教士们不仅仅要依靠那些他们

不信任的翻译，而且还必须向王公及其属民们灌输基督教的基本原则，并只能使用一些藏族人能够理解和接受的术语，同时又不因此而背离教会正统的基本路线。在中国中原地区，利玛窦神父也遇到了同样的困难，他们必须使用二十年的时间来编写一部适合当地人的教理书。安德拉德对于这一任务是力不从心的、或心有余而力不足的。

一个目光敏锐的人本来会立即明白他在权力斗争中只起了一个普通小卒的作用，其地位是极不稳固的。但安德拉德如此迷信王公的支持，又太不了解西藏的生活现实了，因此他自己反而成功地恶化了这一事实。他从王公处获准在扎布兰租用一块地皮以建筑一座教堂，而王公为了给他一块最合适的地盘又不慎下命拆除一些房舍、并搬迁其居民。安德拉德致书果阿求援、并制订了一些计划以在王公辖地更偏北的地方开创另一个传教区。数月之后，四名新传教士自印度而来。其中的两人被遣往距扎布兰约有七十公里而村庄鲁朵克。

一六二六年八月，恰恰是在安德拉德回归之后一年时，扎布兰教堂竣工，被用从欧洲寄来的绘画和雕刻作品装饰布置一新。他们在城市上部陡峭的山壁间竖起了一根很宽的大十字架。安德拉德在城堡中停留了很长时间，极力教会王公以基督徒的身份生活。某一天，王公宣布说他将离婚、并娶一名更年轻的夫人。安德拉德劝他打消这一念头，从而使王公夫人成了自己的盟友。王公似乎带有哲学情感地接受了对他私生活的这种干涉。后来又发生了一段不幸的插曲，有一个人偷盗了属于传教士们的一种无多大价值的物品。偷盗者当场被捉。王公判处砍断他右手。安德拉德出面干预，宣扬慈

悲。大家释放了盗贼，但盗贼却旧病复发地再次行窃。在重新抓住他监管起来后，他却杀死了一名看守逃走了。众人纷纷指责安德拉德。他们指出，如果盗贼的手在第一次就被砍断，那末所有这一切就都不会发生了。

该耶酥会士引起了喇嘛们的怨恨，他们指责他曾陪同王公赴托林寺，与佛教僧侣们作过长时间的讨论、并嘲弄了他们的信仰：他询问他们为什么不能或不愿意向他解释“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”六字真言的含义。他宣布说他更喜欢诵读：“圣言是事实的保证”。他甚至有时还转向王公而声称僧侣们的论据是荒谬和“违背理智的”。

从此之后，在喇嘛和耶酥会士们之间爆发了一场公开的对立。一六三〇年，事态恶化了。曾向传教士们施舍过少量钱财的王公颁布了一道剥夺喇嘛们某些收入的命令。僧侣们被激怒了，以呼吁拉达克王国的近邻们介入而作出了反应。拉达克的部队向扎布兰进军、并夺取了城堡。王公遭逐。鲁朵克和扎布兰的耶酥会传教区被抢劫一空，传教士们遭到囚禁。唯有安德拉德摆脱了这一命运。因为他在数周之前就离开了西藏，被召到印度以在果阿行使会长的职务。当他获悉所发生的事端时，又派遣两名传教士赴列城，他们最终谈判妥了释放其同教教友们。

安德拉德于是便决定进行最后一次尝试以将基督教传给西藏人。一六三四年，年已五十四岁的安德拉德辞去了其会长的职务、并重新出发赴扎布兰，而且这一次是率领共包括六位传教士的一个人数较多的小组。但就在抵达目的地喜马拉雅山麓之前，暴卒了（传闻说他被一名葡萄牙旅行家毒死，他曾拘留过这名旅行家，因为他怀疑此人为异教徒）。

这支小小的传教士队在亚格拉度过了季风时期和下一个春天，然后才出发赴西藏。这次远征是灾难性的，两名神父死于途中，另外两名则病倒和必须返回印度。唯有努诺·科勒斯玛和安布罗希奥·科雷阿到达了扎布兰。时隔不久，他们又被从西藏驱逐。五年之后，安德拉德昔日的旧教友马克斯试图重新开设扎布兰传教区，但再次失败、并遭到武装喇嘛们的囚禁。大家在耶酥会的年鉴中再也看不到他的名字及扎布兰这一地名了，这就使人想到马克斯可能再未返回印度。

西藏中部地区的事件

由于一种奇特的和不幸的偶然事件，十七和十八世纪的西方传教士们在发现西藏时，该地区正处于其历史上最为动荡不安的时代。

佛教传入之后，在吐蕃产生的最有意义的事件是宗喀巴喇嘛的宗教改革，此人在一四〇〇年左右创建了格鲁巴教派（黄帽派）。这场实质上是为了使佛教戒律（佛教戒律的一整套基本准则）制变化之尝试的运动导致建造了特别庞大而复杂的寺院群落。它们成了真正的寺院城，环绕拉萨的王家古堡塞的旧址，从而使该城成了同时为宗教和世俗的首府。这是西藏向建立神权政治过渡的初级阶段。第二个阶段是在稍后不久（十五世纪中叶或末叶）当寺主的承袭问题由对喇嘛转世（朱古）的肯定而勉强解决了的时候。

对格鲁巴的抵抗来自两个方面：红帽宁玛巴非改革派和藏区的封建王爷，藏区一直向拉萨所处的卫地之西延伸。格鲁巴喇嘛们当时曾试图巩固他们在西藏中部之外的权力。他

们毫不困难地在蒙古人中赢得了支持者。十七世纪初叶，相当数量的蒙古首领都自认为是格鲁巴的保护主，时常准备在西藏格鲁巴寺院的安全受到威胁时进行干预。这就是在安德拉德到达扎布兰之前不久的形势。一六一七年，拉萨河流域被藏地王爷占领，他还向两个最大的寺院城哲蚌寺和色拉寺发动了进攻，数千名僧侣被杀。在此后的二十三年期间，中藏成了藏地王爷和格鲁巴势力之间断断续续斗争的舞台。一六四〇年，恰恰是在大家听到讲述扎布兰耶酥会传教区的最后一年，由额鲁特部首领固始汗率领的一支军队向拉萨进军，他们奔驰一千四百多公里，穿行了西藏大草原，使藏地王爷遭到了一次严重失败，同时也是格鲁巴主要喇嘛的哲蚌寺主被固始汗安排在拉萨、并使之成为中藏的首领。由于他为其世系的第五世活佛，所以大家称他为五世达赖喇嘛（“达赖”派生自蒙古尊号“智海”）。一名蒙古摄政负责世俗事务。在数年间，大部分半分散的省份和古老西藏的小邦均被统一在拉萨地方政府的权力之下了。可是这种神权政治与安德拉德及其同事们在扎布兰看到的和另外两名西方人当时发现的情况相差甚殊。

最早赴拉萨的欧洲人

另外两个人是奥地利耶酥会士白乃心（Johannes Gruber，字蔡阳）及其旅伴比利时传教士吴尔铎（Albert d'orville，字绍伯）。他们未曾留下任何游纪，我们对他们长途跋涉的所知大部分均取自耶酥会祈尔歇（kircher）神父的图解《中国》，这是在西方出版的第一本有关中国的

书，于一六六七年用拉丁文刊行。

白乃心作为传教士而在中国中原居住了三年。他甚至在一段时间内还是中国皇帝的“数学（天文学）顾问”。荷兰人对澳门的封锁阻止了他经海路返欧的打算，他与在北京认识的吴尔铎神父决定经陆路返回印度。这两个人于中途在拉萨停留，并在那里度过了两个月。白乃心在那里从事了天文观察（他对拉萨城方位的测量只有半度之差），并绘制了布达拉宫的草图、达赖喇嘛和身穿当地服装的男女画像。他们一行在离开北京一年略多一些时间而到达亚格拉。吴尔铎死于印度。白乃心返回欧洲后，将其笔记和肖像草图交给了祈尔歇神父。

白乃心是向我们讲述拉萨和达赖喇嘛的第一个白种人。白乃心写道：“那里有两个王公……其中一个让人在该地区处理的所有事务中都坚持公正……另一位则无所事事地于其宫中生活，如同生活在脱离尘世的寂静之中，摆脱了任何事务，不必对任何事操心。他不仅被当地居民作为神一样崇拜，而且鞑靼地区的其他那些服从他的诸旗王公们也很乐意去前往朝拜，向他表示他们的崇敬心情……就如同崇拜活的和真实的神灵一样……他置身于其宫中的一个黑暗和秘密的地方。该宫殿完全被黄金、白银和宝石覆盖，由大量的灯照耀，高高地置身于一个很显眼的地方，他坐在一个细绒垫子上，双脚踏在铺着的珍贵地毯上……他受到了所有人的如此拜和尊重，以至于这些人为能通过丰厚的恩赐获得大喇嘛的崇屎或其它排泄物而自认为幸福无比，并将这一切悬挂在脖子上。啊！这是一种什么样的令人讨厌的龌龊行为啊！他们甚至把这种尿混合于肉之中，愚蠢地认为这是预防各种疾病的

良药……”我们颇感兴趣地发现，白乃心在讲到对达赖喇嘛的“不自然的崇拜”时，提示说这可能是由约翰长老传入的一些基督教修持法的讹变形式，他认为约翰长老开始时定居在吐蕃北部。白乃心对于藏族人所讲的内容不多，仅仅讲到他们饮用大量的酥油茶，他们将死者暴尸荒郊野外以让野兽吞噬他们，其女子以“某种气味恶臭的油涂面。这种油除了使她们产生难闻的气味之外……还使她们的面容严重变形，以至于大家不知道她们是女子、还是地狱的幽灵……”

白乃心的记述引起了对西藏的强烈兴趣，从而将从喜马拉雅山的另一侧派遣传教士的问题再次提到议事日程上了。当时耶稣会士们更希望巩固他们在中国中原的地位、而不是在新地区开设传教区，所以没有对由白乃心发现的拉萨立即作出反应。这个不幸的人非常失望，他于一六八〇年在匈牙利逝世，而当时他正试图通过陆路而寻找一条通向中国的道路。这种推动力来自嘉布遣会士们，他们在本地治里建立了一个传教区、并通过曾在西藏经商的亚美尼亚商人而听到了谈论西藏的情况。一七〇〇年左右，他们甚至还接待了一名神秘的藏族使者的来访。此人为他们带来了多种物品，其中包括曾属于扎布兰耶稣会士们拥有的一根小棒。他还向这些人保证他们将会在西藏受到欢迎。

一七〇一年，在本地治里的法国嘉布遣会士弗朗索瓦·玛丽·德·图尔斯（FranÇois Marie de Tours）乘上了一艘开往欧洲的商船。十八个月之后，他向罗马提交了一份在拉萨开设一个嘉布遣会传教区的计划。事情发展得相对很快。因为在一七〇三年，根据教廷传信部的特别命令，安科纳省的嘉布遣会士们看到自已被授予了在西藏建立一个传教

区的专利权。任何资料都没有提到耶稣会士的优先权，这种令人惊奇的遗忘使人认为耶稣会在当时甚至在教会内部就已经遇到了严重困难。然而，教廷传信部的决定仅为一项权宜之计。如果嘉布遣会士们的传教区未能获得所希望的那种成功，那末这道命令就可以被撤销。这就解释了罗马对它给予财政帮助表现出的很少一点热情、和耶稣会士们在数年之后为重新开始其于西藏的传教活动时所作的谨慎尝试。德·图尔斯被任命为拉萨嘉布遣会传教区的负责人。一七〇六年秋，他离开印度赴西藏，偕一小批受归化的土著青年神父同行。他组织了一次探险旅行，同时也怀有首先在于确保维持交通的军事意图。在本地治里的大本营与西藏的行动前线之间，分别对昌德纳戈尔、巴特那和加德满都建立了中转站。一七〇七年二月，德·图尔斯和另外一名传教士朱利塞卜·达·阿斯科利（GiusePPe da Ascoli）在一名翻译、一些随从和脚夫们的陪同下从事了艰难地攀登喜马拉雅山南麓的旅行。现在已无任何叙述他们那先驱者旅行的翔实文献，但在弗拉·卡西亚诺·达·马切拉塔（他于一七四〇年曾沿同一条道路前进）的日记中，大家可以发现对这条道路非常有生动描述。

从加德满都到西藏的边境城市库底的距离绝不会超过六十公里，但海拔高度的差异却是三千六百米，沿陡峭山口而蜿蜒的羊肠山道非常难走和危险。大家必须攀登于陡峭的山崖上开凿的石阶，取悬垂于深渊之上的狭窄栈道和在临时搭起的桥上渡过激流湍滩。这里仅仅是指在一片不毛之地中遇到的困难……而且还有出自人类自己的所有问题，即必须说服或贿赂那些“小官吏”。那些脚夫们在早上重新登程之前

却点名不到，他们还不时要求增加工资。弗拉·卡西亚诺及其教友们用三个星期才到达库底。英国赴喜马拉雅山区远征军中的一位成员于一九二一年描述过库底，认为那里是“最肮脏和气味最难闻的地方”，永远无法在那里停留。

在库底以远，山道呈一条曲线，很有规律伸向北面。经过二、三日的行程之后，行人便会面对唐古拉山口。该山脉之巅有海拔六千米高，这是在加都满都和拉萨之间的最高峰。八小时的艰苦攀登将会把人们带向一个简陋的石窟避身处。弗拉·卡西亚诺写道：“我们在那里与我们的骡夫和骡子、我们租用的小种马和负责照料它们的人度过了一夜，还不要忘记其他前往拉萨或从那里返回途中的行人。这一夜就如同是炼狱或地狱中的一幕……有人在吼叫，有人在呕吐，其他人则似乎在发谵妄”。该蔽身地充满了由一堆牛粪火发出的辛辣烟幕，具有一种令人难以忍受的臭味。任何人都没有睡觉。一旦东方破晓时，这些传教士们又匆匆忙忙地启程上路了。当太阳升起时，他们已经到达山口。一面缓坡不慌不忙地把他们带到了一个具有令人感到舒适的海拔高度的地方。当夜幕降临时，折磨他们的偏头痛突然停止了，食欲得也以恢复。

弗拉·卡西亚诺及其旅伴们继续向山口以远地区缓慢而又烦人地前进。在离开库底四十三天之后，他们到达了江孜，那里是一个很大的贸易中心。一条经常有人来往的道路通向拉萨方向的羊卓雍湖西岸。旅行家们从如同唐古拉山一样高大、但却比较容易攀援的岗巴山上首次望到了雅鲁藏布江流域和在北部环绕该河谷的雪山。他们用一只船渡过了江。在他们从江孜出发后的第十天，布达拉宫那山坡上的围

墙便出现在了他们面前。

现在我们再回头来谈德·图尔斯和阿斯科利。他们一旦到达拉萨便获许在那里居住。这些神父们在城边上的一个寄宿公寓中租了两个小房间。他们没有试图立即归化土著人，而是努力学习当地的语言和让当地人接受自己。他们无偿地为土著人治病，很快就作为医生而获得了很高的威望，以至于藏族的一些高级官吏、某些属于大喇嘛身边的心腹亲信都来请他们看病。但德·图尔斯低估了赴西藏旅行和在拉萨居住的开销之数量。传教区的经费在数月间就花完了。藏族人同情传教士们的不幸、并提示说他们应让看病的人交费，正如他们的喇嘛同事们所作的那样，并建议他们使用化缘的办法来维持生活。

德·图尔斯却决定返回印度，以希望能为西藏传教区获得很少一点钱财，因为它的存在尚没有得到很好的保证。他到达加德满都后因无法交纳通常向所有外国旅行家们索求的税，被投入了监狱。数月之后，两名为了前往拉萨与阿斯科利相会合的嘉布遣会神父在向加德满都当局交纳了一百卢比之后才获准释放了他。由于他的健康受到了严重损害，所以他在到达本地治里之前就死去了。拉萨传教区成功地又延续存在了两年多。当时拨给他们的津贴始终低于西藏的生活费用。我们没有掌握对他们旅行的评论，但大家知道他们在冬季最寒冷的时期已经平安无恙地到达喜马拉雅山麓的另一侧了。

十八世纪的西藏学家伊波利托·德斯德里

在拉萨建立一个传教区的第二次尝试发生在五年之后。三名嘉布遣会神父于一七一六年十月的一个夜晚到达圣城。其中之一就是奥拉齐奥·德拉·佩纳，他后来在西藏成了其修会最重要的代表人物。这些善良的神父们发现一名耶稣会士已经来居住在他们原的住处了。

当时发生了一些重要变化。在罗马，教廷传信部决定将使西藏福音化任务交给嘉布遣会，丝毫没有考虑耶稣会可能会对这片土地有优先权的要求，因而大家未曾将该消息正式通知耶稣会士们。这样一来，他们继续把西藏视为自己的“禁猎区，他们甚至还在一七〇四和一七〇八年作过两次尝试以图重开扎布兰传教区。后来，等到一七一三年，罗马教廷传信部批准了在拉萨重开一个嘉布遣会传教区的计划，同时在达布乡（位于拉萨以东一周行程的工布地区）设一个会口。此村地处的海拔高度可以使人种葡萄，这样拉萨的传教士们在作弥撒时就不缺葡萄酒使用了。十二名神父和多位修士被派往西藏传教区，每年的预算为一千斯库多（意大利旧币，约合现在四千五百法郎），此外再加上克莱芒十一世教皇每年拔给的四百斯库多的津贴。虽然它低于嘉布遣会士们所索求的金额（它在今天看来少得令人发笑），但这却比德·图尔斯所得到的生活费用多得多。

在此期间，耶稣会士们准备从事一次前往西藏的新探险他们为这项事业选择了两名特殊的人物。埃曼努尔·弗莱尔(Emmanuel Fregre)是一名葡萄牙神父，很长时间以来

就在果阿工作；另外一名就是伊波托利·德斯德利，当时年方二十八岁，属于波斯亚的一个托斯卡纳古城的门名望族之后，他刚刚在罗马结束了其造诣颇深的神学学习。在乘船出发赴东方之前，德斯德利受到了克莱芒教皇的亲自召见。教皇询问了他有关正酝酿策划的旅行，而又丝毫未能提及嘉布遣会士们的一次与他针锋相对的探险，教皇为他祝福。

这样一来，在相隔数月期间，两批人在互相不知道的情况下相继入藏，其一自南而进，其二自西而入。人数较多和装备精良的嘉布遣会士们取道加德满都赴拉萨，途经库底和江孜；但耶稣会士们则走了一条更为冒险的道路。埃曼努尔·弗雷尔和德斯德里相会后并共同到达亚格拉，他们在那里等待季风的结束。后来，他们又前往拉合尔并在那里度过了一七一四——七一五年的冬季。一旦当冰雪融化，他们又重新出发并通过赞斯卡尔的喜马拉雅山脉的山口而到达列城。

他们一行于一七一五年八月离开列城，沿印度河上游走了近二百公里，一直攀登上了西藏东北部的边境高地。他们越过了起伏不平和没有任何树棵的辽阔平原，其灰暗的单调性勉强越来越远地被某些滞留不动的水塘或从一个疏磺温泉之上升起蒸气所打破。九月七日，他们到达了扎锡冈，这是一座军城。德斯德里于其游纪中写道："它位于一片寸草不生和令人望而生畏的沙漠边缘，我们无法找到导游。对于我们来说，单独试图从事这样一次远征，肯定是在走向死亡"。我们在当地政府找到了让两名神父依附一支前往拉萨的鞑靼族和藏族小分队同行之前，又度过了数周的光阴。这些士兵们在两年前就失去了其指挥官。据蒙古人的习惯认为，其遗

孀——一名鞑靼公主继承了他的指挥权。但由于她被其军事职责搞得疲惫不堪，于是便要求拉萨允许她辞职、并进入专供女子们使用的桑定寺庵。

两名神父在公主队伍中的旅行持续了五个月稍多一点时间，而且这正是几个隆冬寒天的月份。在噶达克和扎布兰之间于夏季是无法通行的，因为那时将无法得到充作用水的大雪。这两个人各自都为我们留下了其独特的见证。弗雷尔抱怨可以使人致死的寒冷并对公主那慈母般的关怀感到惊奇。经常是“当这种寒冷和可怕的风非常痛苦难忍地刺伤我的面庞时，我便会最终呼唤（我承认这一点）：‘可恶的寒冷！’她于是便用滚烫的热茶和一点肉来安慰我”。斯德里对于大家经常走的一条路为我们留下了一种生动的记述：“天刚蒙蒙亮，我们两位神父便起床，拆下帐篷并为一匹马上驮子。然后便为自己的坐骑以及为我们随从和翻译的马备鞍。在饮茶之后，收起自己的炊具，然后就一直骑行到夕阳西下。一旦到达宿营地，就必须选择一个积雪尽可能少的地点以支起帐篷，同时还要同大块石头加以固定，再就是为马匹卸下鞍具、解开自己的包裹，拣拾畜粪点火。正当随从们准备晚饭时，我们这些神父们却在作早课和第二天的颂赞经。最后，我们确信自己的牲畜已被妥善安置、饮好了水和吃饱之后，我们也就钻进自己的蔽身处了。夜晚未能给我们带来真正的休息，因为严寒和藏在我们衣服中寄生虫那令人难以忍受的骚扰使我们失去了任何睡意”。

一旦到达拉萨，弗雷尔和德斯德里便告别了公主。德斯德里写道：“我后来再没有见过她，因而也没有机会像我强烈希望所作的那样向她传授我们神圣的基督教法”。至于弗

雷尔，他仅用一句话描述了圣城：拉萨仅仅有三个堂区的地盘大”。然后，他匆匆忙忙他返回了印度。至此，大家仅仅知道他在三年之后退出了耶稣会，其余则一无所知。德斯德里定居在拉萨。他受到蒙古军队的指挥官拉藏汗的召见，此人允许他传播基督教并敦促他学习藏语。德斯德里说："从这一天起直到我离开西藏，我始终把从早到晚地学习作为自已的行为准则。我在六年期间，白天仅仅饮茶，唯有在节日或在特殊的情况下例外”。西藏当局在过去由嘉布遣会士们在留居拉萨期间所占的房子中（明显是外国人的寄宿公寓）给了他一间，这就解释了为什么当佩纳及其同伴们一七一六年十月一日到达拉萨时发现该耶稣会士正“居住在他们的屋檐下”。

互相对立的神父们之间的关系很是客气，但刚开始时却有些冷淡。嘉布遣会士们别无选择，他们只好与德斯德里居住在一起，但他们也曾致信罗马以对这种令人不可容忍的侵占地盘事件提出抱怨。可是，他们不会不知道在采取某种行动之前需要等待数月或数年。在等待期间，由于他们之中的任何人都无法使土著人了解自已，所以他们必须依靠德斯德里以让他充当翻译的角色。此人已如此熟悉地掌握了藏语，以至于在他到达的仅仅六个月之后就能把嘉布遣会士们必须转交给达赖喇嘛的一封克莱十一世教皇的书信精确地翻译出来。在德斯德里与佩纳之间维持着一种建立了互相尊重的关系。佩纳本人也似乎坚信在西藏创建基督教的唯一方式在于使喇嘛教名望扫地，绝不是如同安德拉德曾作过的那样嘲弄它，而是极力地暴露其内部矛盾。

这一切都要求大家学习藏文文学语言一既与通俗藏语，

又与文化阶级的“文明语”相差甚殊。掌握喇嘛教宗教经文和格西（喇嘛教学者）们使用的神学讨论准则是一项了不起的工作。两位神父发起的攻击目标是西藏教义的结构而不是其传统的外表。如前他们希望通过与喇嘛们的讨论而攻击最高层时，那就得与喇嘛教僧官等级相对立，而不是在其等级的基层，或在民间进行大量的讨论。这实际上是他们承认喇嘛们巨大力量的一种证据。这也说明他们将其藏族“同行们”视为有力对手并发现他们论证（连同他们三段论的形式推论那严密的错综复杂的结构）也适宜于传播天主教之“驳不倒的真谛”的论证。

1717年初春，佩纳要求进学习喇嘛教的学院之一，即在拉萨之北有两公里处的色拉寺。该寺院的负责人非常不愿意接受他们，但拉藏汗却出面干预。经过数日之后，当一年级的学生住进僧房中时，大家便给予了他们享受个人单间房子的特权。

西藏传教区的失败

一六九六年，一个轻佻的青年人继承了伟大的五世达赖喇嘛。他更应该是一个喜欢写情歌的诗人、而不是主持政教事务者。一七〇五年，他遭罢黜，并且无疑是根据拉藏汗的命令而被杀。蒙古人于是便选择了一名受他们操纵的人为达赖喇嘛，而上层的格鲁巴喇嘛又拒绝承认他。这些人很快就宣布了真正达赖喇嘛新转世于东部理塘地区的消息。一七一七年，也就是在德斯德里和佩拉进入色拉寺的那一年，格鲁巴喇嘛们把转生理塘的灵童安置在蒙古人地区的塔尔寺。

后来，格鲁巴僧官们又求助于准噶尔突厥斯坦的蒙古首领，以让他们帮助自己驱逐拉藏汗和伪达赖喇嘛。准噶尔人迫不及待地进入了西藏。

一七一七年十二月一日，拉萨被准噶尔人占领并遭洗劫。拉藏汗被处死，伪达赖喇嘛被推翻。德斯德里和佩纳以及其他享受拉藏汗保护的传教士们则面临着危险的处境。他们在拉萨的住处被洗劫一空，准噶尔人的士兵残暴地鞭打两位嘉布遣会士。这些神父们于是便前往达布住院。德斯德里和佩纳在被从色拉寺驱逐出来之后也赶到那里与他们会合。

大家对于传教士们在此之后两年间的活动所知甚少。佩纳似乎秘密返回了拉萨，也可能是呆在那里以等候来本地治里之津贴的使者。德斯德里与两名嘉布遣会神父共同生活，他已没有钱，滞留在达布，因为那里的食物比拉萨更丰富和更便宜。该耶稣会士似乎颇能满足几乎只有牦牛酥油茶的生活，而将其白天的大部分时间用于撰写（共分三部分）他批驳佛教的文章，而且是用藏文撰写的。其第二部分是对佛教“空”之教理的批驳，它是根据喇嘛教圣诗的模式以九音节的律诗写就。对于一个仅仅学习藏文三年的人来说，这种成功令人震惊。

一七二〇年，西藏再次有外来军队进入。这次是由康熙皇帝派遣的一支清军以帮助藏族人驱走准噶尔人。在清军的保护下，拉藏汗的化身（此处有误，应为达赖喇嘛的化身—编注）被带往拉萨，并在拉萨坐床而成为七世达赖喇嘛。他那喇嘛教最高教主的权力得到了清朝的承认，西藏神权政治中的世俗事务从此之后就被置于了清朝政治首领的监督之下了，这就是驻藏大臣。驻藏大臣常驻拉萨，在那里还驻扎有

清朝军队。西藏成了大清帝国的组成部分。如果说西藏社会的传统组织没有因此而受任何影响，那末清政府此时却直接控制了西藏的边境、并可以使之对西方旅行家们关闭。

一旦当圣城恢复秩序时，嘉布遣会士们便又返回了传教区。德斯德里未与他们同时返回拉萨，而希望独自留在扎布兰。一七二一年元月的一天，他收到了耶稣会会长的一封命令他尽快返回果阿的书信。德斯德里对这一决定提出了上诉，他将仍在西藏居住数月，希望罗马能结束命令多变的作法。但这一切均未起任何作用，德斯德里于五月初重新启程返回了印度。

他在印度一直停留到一七二七年，才返回罗马。一七三〇年左右，耶稣会士们进行了一次新的尝试以使他们在西藏布道的权力得到教廷传信部的承认，我们觉得德斯德里利用这一机会而起了一种积极作用。但这种尝试一无所得。一七三七年，嘉布遣会士们看到自己那开设一个传教区的垄断权得到了确认。德斯德里在他于罗马居住期间完成了的其西藏游记及考察报告，但无疑是由于教廷传信部为支持嘉布遣会士们所采取的决定，其手稿未能刊印。该书的一部初稿已于一八七五年在皮斯托亚发表。只是到了一九〇四年，《耶稣会德斯德里神父东印度旅行简述》才最终出版。

佩纳及其一支传教士的小队伍仍留在拉萨。他们建造了一座教堂、并从事了某些归化。他们继续为拉萨土著人作免费治病；为二千一三千名儿童举行了洗礼，因为他们不能维持这些儿童的生命而只能拯救他们的灵魂了。大家已经发现了藏文文献，其一盖有达赖喇嘛的印鉴，它证明了这些“面色苍白的喇嘛”们的圣洁性和他们对“公共福利”事业的关

心。然而，藏族喇嘛不会友好地看待圣城嘉布遣会士们的活动。某一天，江河泛滥，淹没了不少居住区，而传教士们则被认为应对神灵的动怒而负责，他们勉强逃脱了附近一个寺院的僧侣们率领的人群的石块袭击。

其次，还有一种不断恶化的资金问题。最后，到了一七三二年，“老西藏”（因为他在西藏共度过十六年）佩纳决定赴罗马从事一次漫长而又冒险的旅行，以便获得对拉萨传教区的更为坚定的支持。

当他在八年之后返回时，又携来了支援他的人，共有八名新传教士，其中就包括马切拉塔的弗拉·卡西亚诺；此外还有相当多的钱以使传教士们能在一年间从事活动，并获得罗马每年将往印度寄一笔同样多的钱的许诺。在他的行李中还有一架手提印刷机，这是一位西班牙红衣主教的礼物，他多少懂一点由佩纳在罗马书写和雕刻的藏文字。但传教士们从未有机会利用之，他们受到了来自喇嘛一方的如此反对，以至于于官府禁止他们布教、作弥撒和接受信徒，他们对此必须屈从。这一行人再延长自己于西藏的居住将不会有任何收获了，于是佩纳关闭了拉萨传教区，同时也关闭了他们建筑于城郊的小教堂并将其教友以及他们归化的几位土著人一直送到尼泊尔。

佩纳因传教区的失败而失望，并由于他回到热带地区而精疲力竭，在数周之后便死去了。在他留下的著作中，大家发现了有关他在西藏生活的一篇很短的记述。它当然是一篇远不如德斯德里书那样雄心勃勃的著作，但它却是对这一时期历史的一种有益贡献。他还留下一部共包括七千个单词的藏文—意大利文辞典，我们不知道它怎么会最终被收藏在加

尔各答的英国国教学院图书馆中。

藏文经文的拉丁文译本大部分都是佩纳的作品，它们都被寄到了罗马。这些文献以及嘉布遣会传教士们的书简和报告使一位学者极大受益，此人即安东尼奥·乔治。乔治通过一种比较语言研究而极力证明佛教派生自摩尼教。其研究成果为《西藏启蒙读本》，该书的第二版不少于八百页文字（一七六二年）。书中无论在内容还是在形式上都显得如此混乱，以致于几乎不堪卒读。

基督教会被一个干旱内陆地区那很少受洗礼的民族击败了，被一个蒙昧佛教僧侣集团所拒绝，被一批畏怖之神战败了。教会只有采纳其古老策略了：嘲弄它无法征服的一切。西藏的诱惑力首先是由在亚洲发现一片基督教飞地的希望而受到鼓动的，而它现在却仅仅成了那些具有怪诞病的学者们的灵感源之一。

三、纯朴和诚实的民族

大约到十八世纪末，有两批英国人从不丹攀上了喜马拉雅山、穿过了西藏的南部高原、并在扎什伦布大寺受到“无量光佛”的化身的邀请。

第一批由东印度公司的一名青年官吏率领，第二批则由一名孟加拉军官率领。这两人在西藏停留期间，都写下了游记。这些文献充满了新鲜性，与当时那慷慨的、乐观的和充满感情的时代精神相吻合，这是过去从未有过，之后却经常充斥在此类著作中的一种口气。但现在虽令人仍感美妙却已经过时了。

这些人并非是该世纪进入西藏的第一批世俗人。在他们之前有一七二八年的萨穆埃尔·范·德·普特（Samuel de Putt），他是一名热爱探险的荷兰人。普特是法学大学生。医学大学生，和一名环球旅行者。他从孟加拉赴拉萨（在那里与嘉布遣会士们同居一个住处）旅行，然后又从拉萨到达北京，最后又经西藏返回，他很可能是与白乃心、吴尔铎取同一条道路前进的。大家有某种理由认为他是由荷兰东印度公司派往那里以研究经陆路而在中国和荷兰印度商行之间进行贸易交流的可能性。如果这确实是其目的，那末范·德·普特在他出使期间就可能递交过一份否定的报告。因为继此之后，大家在任何地方都未曾提到过可能进行交易的问题。此外，荷兰人也可能放弃了他们从未有时间进行实施的计划。一七五九年，他们确实被迫放弃了在恒河河口钦苏拉的商行。荷兰公司的竞争对手——英国东印度公司确立了对孟加拉几乎是全面的垄断权。

从此之后，孟加拉的英国人不可避免地将其注意力转向了西藏。如果说他们非常不了解所有喇嘛教地区（拉达克、西藏、尼泊尔、不丹和锡金，它们一直延伸到英国的占领区以北），那末他们却不会不知道大家在那里发现了三种重要原料：在制造瓷器和玻璃时用作除垢剂的硼砂、主要是由喜马拉雅地区生长的山羊那闪光的羊毛提供的毛织品、最后是黄金。某些英国官吏认为，如果成功地用出自孟加拉的商品来交换西藏的黄金，那末加尔各答政府就可以迅速增加其购买中国茶叶所必需的珍贵金属的储备，从而弥补硬通货币的长期欠缺。一七六八年三月，伦敦的东印度公司董事会向加尔各答发出了照会，要求调查“欧洲的纺织物或其它商品”

是否能够打开从尼泊尔通向西藏的道路。

但此时并不是有利时机。就在这同一年，加德满都掌权的喇嘛教王朝被西尼泊尔信奉印度教的廓尔喀人推翻。其附近的锡金和不丹王国也陷入了混乱之中。不丹人在夺取锡金之后又入侵了印度的库奇比哈尔，该地区的土邦王子向当时英国驻加尔各答的总督沃伦·黑斯廷斯求援。黑斯廷斯作为回答派出了一个陆军营，他们驱逐了不丹人并将之一直追逐到喜马拉雅山的堡塞地区。不丹人请求西藏的扎什喇嘛进行干预，并迫使英国人撤回其部队。应所求，一七七三年末，扎什喇嘛的两名使者到达加尔各答。其一是名白玛（莲花）的藏族人，其二是一位游方和尚，名普兰吉尔。

他们交给黑斯廷斯总督的信件既友好、又坚定。扎什喇嘛提醒英国人说不丹是西藏的附属地，因此西藏人将对不丹人的仇恨都视为是对西藏的一种攻击。这种警告还伴以礼物：中国丝绸、俄国金黄色皮革钱包夹子、金银锭、麝囊和各种土特产的样品，以提醒人们，它们来自一个富裕地区、与之保持贸易关系将是有利可图的。这至少是黑斯廷斯或荒谬或正确地解释其所作所为的方式。为了表示他的良好愿望，他便命令印度军队撤退并决定派一名英国使者与达赖喇嘛讨论英藏关系问题。

进入西藏人中的一名苏格兰人

沃伦·黑斯廷斯想到的那个人物是乔治·波格尔（George Bogle）。他是一名年方二十八岁的苏格兰人，仅仅在近四年间才生活在印度，但却操一口流利的兴都斯坦

语和法尔斯语，从而以其工作热忱、能力、智慧和在印度的英国官吏中少见的诚实而与众不同。他非常忠于黑斯廷斯，似乎对此人有一种如同子女对待父母那样的崇拜（总督的以礼相待，似乎也对他表现出了父亲一般的慈爱），他拥有如此心灵和思想上的品德，以至于他完全成了接触这个不大为人所知和大家知道它对外来人不太友好的地区所需要的人物。波格尔是一个性情开朗、足智多谋、集谨慎和毅力于一身的人。尤其是（这可能是最为重要的）他摆脱了那种经常导致殖民主义者们忘记了土著人也是人类的伦理堕落。他在亚洲最早的亲身经历、一七〇〇年的可怕饥荒（其后果是造成了孟加拉三分之一居民的死亡）给他留下了深刻的印象，他不可能忘记自己面对受害者们平静的听天由命而感到的恐惧和钦佩的混合心情。西方人在这些征服地区的习惯性自负就如同烦恼或忧郁与其本性格格不入一样。“我想起了大家在英国认为收割牧草是一大发明”，他于其日记中在有关西藏人割草的一种工具上写道：“我于此提到它是为了说明被欧洲人蔑视的民族可以不在皇家学会的帮助下就能发现有益于他们的生存”。

波格尔于一七七四年三月十三日获得了其委任状。沃伦·黑斯廷斯交给他的书面指示强调要他在西藏停留一段时间。波格尔负责调查统计可以在西藏出售的欧洲或孟加拉的产品以及“价值高而又容易运输的商品”（如大家在那里可以得到的黄金、白银、宝石和麝香）。他必须调查西藏道路的状况以及拉萨与其近邻的关系。最后，他携回了一些植物和动物标本，同时还写了一本日记，“其中记载了他认为是该地区一切典型的东西，如气候、道路、人员、行为方式、

风俗习惯、住宅、烹饪术等”。

波格尔在普兰吉尔一名英国医生亚历山大·哈米尔顿的陪同下于五月中旬才离开加尔各答。这一小队人马更喜欢在夜间行动。由于季节的关系，他们在六月初到达了不丹的首府扎什曲宗。不丹的德布王和大喇嘛二人都分别召见了波格尔，非常谨慎而有礼貌地接待他，但却断然拒绝让他翻过大山以前往西藏。当时在扎什曲宗、加尔各答和扎什喇嘛之间有书信往来。为了迷惑他们的注意力，波格尔便开始在附近山岭中进行考察，而且还按照黑斯廷斯的命令在不丹的植物园中播种土豆和茶（他从未怀疑过茶后来会变成喜马拉雅山脚下的重要种植物之一）。七月间，自扎什喇嘛那里共寄来了两封信。第一封信是致波格尔的，声称在拉萨的清朝驻藏大臣反对他的来访。第二封信是致普兰吉尔的，其中要求劝阻英国人前来，因为在中藏爆发了天花流行疫。波格尔置这两种拒见他的借口于不顾，立即请求普兰吉尔先行会晤扎什喇嘛、并极力劝说扎什喇嘛接见自己。又过了几个星期，普兰吉尔终于寄来了一封信宣布说扎什喇嘛已同意接见波格尔。波格尔和哈米尔顿医生立即启程向边境出发，那里的海拔高度在他们出发地点的三千米以上。时值十月初，天气晴朗，但已经很冷了。

当旅行家们在十天之后进入西藏时，气温于夜间下降到摄氏零下二十度，湖泊和河流都已被冷层覆盖。波格尔发现该地区很荒凉，他在日记中以引证夏尔·舒希尔的一首诗中的两句话而描述了这一切：

“无论目光投向多远都不会遇到树，
披上赭红色的大地蔑视春天的绿色”。

波格尔在西藏高原上最初几天旅行所作的记述中清楚地表明了他的心情，他虽有一种进入另一个世界的感觉，但却没有更多的热情和崇拜。或者他在自己经过的地区发现了某些美好或威严的东西，却不肯下辛苦去记录那一切。他记述了一些明显属于一次未出现多少事故的旅行中的繁琐小事：沿途中遇到的猎物、道路方向和状况、某一天有人向他提供的牦牛和印度仆人们拒绝骑在其背上（由此而流露出了在这些外邦携印度仆从之不便的看法）。这种单调性逐渐开始使作者和读者都感到沉闷得难以忍受。大家不禁思忖："难道这就是西藏吗？"

但他的语气突然间改变了。由于旅行家们接近了江孜，该地区显得多少有些勃勃生气。他们很快就沿一系列很高的河谷前进，此地到处都分布有用石灰刷白的墙壁的美丽村庄。一天夜晚，他们被一个生活在一座大庄园中的藏族家庭留宿。"这一住宅属于两兄弟，两兄弟共娶一名非常美貌的女子为妻，又生下三个我从未见过的漂亮孩子"，波格尔就这样写道，他对这种家庭安排的奇特现象丝毫不感惊奇。"他们前来与我们共同饮茶和吃冰糖。当夜幕降临时，所有人都集中在一个房间中在歌声的伴唱下跳起舞来，就这样在一种极大欢乐中度过两个时辰"。奇遇开始了。从此日起，波格尔日记中对于西藏风景的荒凉面貌再很少提及了。这个苏格兰青年的注意力完全转移了。他关心人类社会，而这个社会与自然界相反，就如同奇迹一般充满了温暖和欢乐。

扎什喇嘛的客人乔治·波格尔

这些旅行家在十一月的第一个星期到达了雅鲁藏布江畔，在江中抛入几枚钱币以引来好运气后，他们乘船渡过了江河，然后又在江北岸的平地和沙地中前进。波格尔兴致勃勃地与他在边境上相会合的普兰吉尔一起策马奔驰。他也如同其旅伴一样骑一匹西藏的小种长毛马。十月八日，他们在一面很陡峭的山坡上发现了扎什喇嘛居住的德钦茹杰。虽然波格尔称它为"宫"，但德钦茹杰却没有任何豪华的迹象。它仅仅是一个狭窄的铺石地小院，其三面由一座石砌建筑物环绕，建筑物由双行的木制阳台延长，大家可以通过台阶而攀登上阳台。扎什喇嘛的住处在高层，波格尔和大夫的住处则在下面。"我的房间很小，但布置得很舒适得当，它位于寺院的上部。我们有的娱乐仅仅是钹和鼓那永无休止的响声"。在他们到达后的一天或两天之后，这些夷人被传召到了扎什喇嘛尊前。

六世扎什喇嘛——班禅活佛洛桑贝丹益西（波格尔一般都称他为"扎什喇嘛"）当时西藏的最高喇嘛，甚至被视为比达赖喇嘛更为神圣。我们无须深入研究十八世纪末西藏政治中所有错综复杂的现象，仅仅提及七世达赖喇嘛圆寂于一七五八年、其继承人尚过分年幼而无法亲政就足够了。作为富饶藏地的俗权首领就这样成了中亚众多喇嘛教僧众人们的首领。扎什喇嘛具有很大的权力，但他也必须承认清朝对西藏的主权，需要将有关其地区与外国人的交往的所有情况都呈报拉萨当局（归根结底即呈奏清朝政府）。此外，由于摄政

对中原王朝的友好感而使局面更加错综复杂了，他在拉萨与驻藏大臣策划以使达赖喇嘛在成年时无法行使任何真实的权力。扎什喇嘛便运用他的影响以挽救达赖喇嘛（以及他个人）的神权政治的特权。毫无疑问，如果他对沃伦·黑斯廷斯表现出好感，那是希望其地区与孟加拉的友好关系会增加他与摄政斗争的政治筹码，同时也能增加藏地寺院的财富。

对受六世扎什喇嘛召见的记述仅仅提到了给予“尊敬的波格尔”两次会见。事实上，在沃伦·黑斯廷斯的代表和扎什喇嘛之间还有过其它许多次会见，波格尔把该喇嘛描述成“一个四十岁左右的人，身材矮小，即使不是真正的臃肿，至少也趋向于肥胖”。这两个人可以不用翻译而交谈。扎什喇嘛讲兴都斯坦语，而又带有一种藏语的语调，波格尔则保留了其苏格兰的语调。这样就会导致某种混乱。但全面来看，事态发展得并不坏。波格尔写道：“该喇嘛不拘礼节地接见我。他光着头，仅仅穿所有格伦们都穿的那种红色长袍、保加尔人的红色长靴、无袖的黄色坎肩和披在肩上的一条同样是黄色的布袋。他坐在一把安乐椅或一条包着虎皮的长板凳上，有时也陪同我于寺中转一圈；有时则在唐卡上拉萨或扎什伦布的风景画前停下来以对它们进行一番解释；有时又把一种常见的看法强加给我，如有关我双腿的颜色等……”

扎什喇嘛那贵族般的纯朴、善良和天真的容表仪态吸引了波格尔，他写道：“虽然他在东亚所有地区都被奉为神的副摄政王而受到崇拜……但也与凡夫俗子们的爱好相协调……以最为和蔼可亲的方式与所有人和特别与外国人打交道”。此外，他又宣布说：“我们有一次作了极其欢乐和使人开心的对话。他以不断的幽默和活泼敏捷讲了一个使人兴

趣盎然的故事”。波格尔又于其日记中吐露：“我从未结识过其行为举止使我产生如此好感的人物，或者使是我在如此之短的时间内很少会产生即使是一半的好感的其他人物”。

波格尔和扎什喇嘛讨论过一切、或者几乎是一切问题。宗教问题仅被提到了一、二次。波格尔似乎善于悠然自得地讲述任何内容，唯独宗教除外，因为他对此表现出了某种深感棘手的态度。“我未曾感到有任何兴趣向他解释三位一体神的奥义”，他在扎什喇嘛询问他基督徒的上帝是否确实是三位一体的化身之后这样写到。他们的谈话更多地则是涉及到西藏的近邻问题。扎什喇嘛特别关心波格尔对俄国女皇卡特琳娜的看法。他是否认为她在其西部击败土耳其人后会在东方进攻中国呢？英王是否与她和睦相处呢？波格尔以八面玲珑的措辞回答了他。在此情况下，喇嘛便会指出：“在中国与俄国之间可能爆发的一场战争中，我可能会借东印度公司之力而实现恢复和平，这是落在我们喇嘛头上的一项使命”。

如果说波格尔和扎什喇嘛稍微触及到了所有内容，那末他们对于黑斯廷斯认为是最重要的内容则勉强有所涉及，这就是在西藏和孟加拉之间建立贸易关系的问题。扎什喇嘛对于采取可能会触怒摄政和清朝驻藏大臣的措施当然会感到某种踌躇和反感。波格尔根本无法获得除了含糊的许诺（诸如这一问题将会在合适的时候呈奏中国皇帝）之外的其它任何效果。波格尔从未受请进入西藏更靠腹地的地方，当然更不可能去参观拉萨了。当清朝中央政府的两名代表要求见扎什喇嘛时，他们便很客气地让该英国佬呆在其视野之外。

十二月来临时，扎什喇嘛及其侍从便迁往扎什伦布寺院

城中居住，波格尔随他们一同前往。当看到大队人马于其道路中集中时，他对于人们面部“反映出的夹杂着欢乐的崇拜表情”感到吃惊。他开玩笑似地说：“感情具有感染力，我情不自禁地也感到了与喇嘛们同样的激动心情”。据他认为，当时在扎什伦布寺共生活有近四千名僧侣。波格尔和哈米尔顿大夫分配到一间宽敞而舒适的房间，但波格尔却没有更多的机会私下会见扎什喇嘛了。他参加了斋供和宗教仪式（不过他对对此讲得很少），并且还在扎什伦布寺四大喇嘛学院中列席了几次神学辩论。这些辩论充满了“大量的喊叫声和西藏传统式的狂热兴奋”。波格尔发现他们很可爱而“又是完全不可理解的”。他利用了许多个下午与一名鞑靼将军对弈，此人几乎每战必赢。数周的光阴流逝了，波格尔仍无所事事，他的使命没有任何进展，这种生活使他觉得极其“乏味和平淡无奇”。在他的周围，如同极端的修道院那样，到处都是和尚，从早到晚唯有诵经的喃喃声和锣鼓声。

到二月初，西藏人在庆祝新年的时候打破了日常的单调生活。为了辞旧岁，首先在扎什喇嘛宫前的院落中举行一种复杂的仪轨。那些戴有令人生畏的面具（具有讽刺意味的嘴巴、长着突出的眼睛和张开的嘴巴的牲畜之可怕头颅）的僧侣们以一种似乎永远结束不了的舞姿翩翩起舞，以驱逐旧岁的魔鬼和一切灾难。波格尔在面对院子的一个阳台上找到了其位置，他对所发生的一切都不大理解。到了这种仪轨快结束的时候，一个如同真人一般大的影子出现在一页纸上，一名带有极其凶残的牛头假面具的和尚让人在半空中点燃起一堆火。波格尔介绍说：“有人告诉我说这是一种魔术。有一件事是肯定的，这就是它是由一些特殊的笔划勾勒成的。我

不由自主地发现它酷似一个欧洲人”。

翌日，新年的欢庆开始了，共有六周的假日，大家在此期间可以大吃大喝和拜访亲朋好友。两名藏族青年贵族——扎什喇嘛的侄子邀请波格尔和哈米尔顿医生去他们的别墅一住。狩猎和策马驰骋占据了一天中比较暖和的时间。由于这两兄弟是扎什喇嘛的亲戚，所以他们无权杀死野生动物。波格尔说，可是当他们“独自在一起时便毫无顾忌了，在这一问题上也如同在其它轻罪问题上一样很少表现出谨慎，他们可以在大喇嘛不知道的情况下作任何事”。当下午的寒风重新刮起时，他们便返回家中喝多杯茶和吃一顿丰盛的饭，这顿吃由“一碗切碎的羊肉组成，酷似一种很肥的咖喱饭。另一碗是米饭。第三碗是被冻成一块的生牛肉，用大量盐巴、红花和其它香料作调味。一旦忘记欧洲人的成见之后，这一切远不是难吃的。此外还有一块煮熟的羊肉，另外一块只于表面速炸了一下而内部却完全是生的……为每个人上了一盘我刚才提到的调料”。他们接着又上了烟袋、烟和茶并轮转一圈。接着，“我们进入一个小花园以射箭……天黑了。我们又返回家坐在一堆很旺的火旁……大家唱歌、喝青稞酒、弹吉它或下棋，这样两个小时便过去了。哈米尔顿医生和我在此之后又进入了另一个小房间，那里已经准备好了一顿晚餐”。这是一顿西餐，有鸡蛋、肉和烤家禽肉。两位客人高度评价了这种友好的行为。

当大雪在山口开始融化时，波格尔及其旅伴返回印度的时间也就到了。波格尔最后一次见到了扎什喇嘛，喇嘛送给他一串假宝石的念珠（波格尔后来把它们分成三份以送给某堂妹和两个可爱的姐姐）和其它要送给沃伦·黑斯廷斯的高

价礼物（金片、白银和丝绸）。扎什喇嘛告诉波格尔说他很希望在恒河畔建一座寺院和一处住宅以供西藏朝圣进香人使用。他提出两种要求，萨比赫(黑斯廷斯)先生是否可以送给他一张狮子皮和一块鳄鱼皮呢？尊敬的波格尔先生现在是否能用他自己的语言讲几句话呢？波格尔于是便朗诵了格雷的《哀歌》，其声音颤抖不止。他说："我无法阻止自己激动万分"。扎什喇嘛"发现了这一切，他为了安慰我而向我表示他希望某一天能再见到我。他用一条哈达围在我的脖子上，为我摸顶，我便退了出来"。

经过六个星期的旅行后，波格尔返回了印度。他在致其在苏格兰的姐妹之一的信中概述了自己在喜马拉雅山彼麓的长时期居住。他以其在浪漫时代初期的一种充满理想主义的和令人伤感的文笔为其西藏的朋友们送上了一份礼物：

"告别了你们这个忠诚而纯朴的民族。祝愿你们长时间地享受已使比较开化的民族失去的这种幸福，当开化民族陷入了无止境地追求贪婪和野心的时候，你们却在荒山的保护下继续生活在和平与欢乐之中，除了属于人类的本性之外，不再有其它需要了"。

双双死亡

实在说，波格尔去西藏的旅行酷似一次失败。但沃伦·黑斯廷斯已深感满足了：与扎什喇嘛已经建立了友好关系；由于波格尔的报告，大家当时对于与西藏有关的一切都具有一种更为清楚的看法了，其中包括它那比较复杂的政治地位。然而，加尔各答政府的其他成员则相当拙劣地处理了这

一事件，拒绝让波格尔在东印度公司中占有职位。在让他等待了近一年的时间之后，他们委任他为总检察长。这虽是一个要职，但却将他从外交工作中排斥出去了。黑斯廷斯并未因政府反对其计划而感到震惊，他秘密地准备将来与西藏接触的渠道。在波格尔的一再坚持下，他作了必要的安排以将面对加尔各答古萨里的一片十三英亩的土地划给了代表扎什喇嘛的普兰吉尔。后来成为波特·拔干寺的建筑工程很快就开工了。

一七七九年，黑斯廷斯准备一次新的行动。他成功地使波格尔被任命为不丹南部一座重要商业交易城市兰普尔的征税员。波格尔每年一次地前往该地主持大型交易会，喜马拉雅山区东部和西藏的大商贾们也会前往那里。波格尔得到了鼓励横穿喜马拉雅山地区之贸易的机会（在交易会期间免征税收），同时也受嘱抓任何机会以返回扎什伦布。

大家后来获悉扎什喇嘛已离开西藏了，踏上了赴北京晋见清朝皇帝路途。黑斯廷斯希望利用这种形势，于是做出决定，如果征得了扎什喇嘛的同意，那末他将派波格尔从海路赶上扎什喇嘛，以向中国皇帝提议在孟加拉、西藏和甚至包括中国中原在内的地区之间建立贸易关系。普兰吉尔启程赶上扎什喇嘛的队伍，并将这一计划禀报喇嘛尊前。波格尔也准备乘船赴中国，但首先要等待普兰吉尔的消息。没有任何消息传来。季风过去了，一七八〇年结束了。次年元月间，最终从北京寄来了一封信，信中包括可怕的消息：扎什喇嘛到达北京时，受到了皇帝和皇后的隆重接见，但他却突然间病倒，身患天花病，圆寂了。当时他的尸体陈殓在一口金棺中，并运回了扎什伦布，普兰吉尔陪灵返回。“我对我的朋友扎什喇

嘛的圆寂感到惋惜”，波格尔在离开兰普尔（以及阻挡了北部视野的喜马拉雅山脉的遥远光芒）之前致某兄弟的一封信中发出了这样的哀叹。他刚刚返回首都那令人窒息的炎热之中时也病倒了，且很快就心竭力衰，于四月三日逝世，享年仅三十四岁。

黑斯廷斯将波格尔的日记寄给了伦敦的塞缪尔·约翰逊，要求这位大评论家审核这部游纪是否值得发表。非常遗憾的是我们不知道约翰逊博士的答复。向皇家学会成员宣读的其游纪的摘要颇受欢迎。最后，其手稿被收藏于大英博物馆。英国探险家和地理学家克莱门特·马卡姆在该游记写成一个世纪之际发现了它，并设法将之公诸于世。

塞缪尔忒涅赴扎什伦布

普兰吉尔在扎什伦布参加了（六世）扎什喇嘛的葬礼之后返回了加尔各答。西藏人在此之后不久便宣布他们找到了（七世）扎什喇嘛灵童。普兰吉尔于是便敦促黑斯廷斯向扎什伦布寺派遣使者以示祝贺该喇嘛的转世。黑斯廷斯的一名堂弟被选中，率领一个使团前往。此人就是塞缪尔·忒涅。

忒涅于一七八三年春离开加尔各答，由不知疲倦的普兰吉尔、军医罗伯特·桑德斯、孟加拉工兵的塞缪尔·戴维斯以及近一打的随从和土著脚夫陪同。欧洲人乘轿旅行，除了普兰吉尔之外的印度人都负荷步履艰难地徒步前进，他们背负的木箱中除装有其它东西之外还特别装着忒涅的一张折叠床、欧洲人宿营的物资以及一整套地形测量仪器。这一行人在扎什曲宗被不丹的一些对立派于附近山头上的战斗阻止了前

进。忒涅、桑德斯大夫和普兰吉尔仅仅在冬季才翻过喜马拉雅山。戴维斯中尉留在了不丹。大家对此感到特别遗憾。因为他非常善于作画，本来会给我们留下西藏风景的一些绝妙素描的。

忒涅及其旅伴们沿波格尔曾于九年之前走过的那条路前进。忒涅是一名其文笔比波格尔更为精炼的作家，但用词不太活泼。他描述了自己在喜马拉雅山区攀登的陡峭地区。其笔调已经相当浪漫，“披着针叶树那宽厚而又高贵装饰的山麓、部分被掩饰在丛林中，受高峻的绿色河岸拘囿的江河的奔腾激流与沙哑的咆哮声在带着裂罅的岩壁间低回缭绕，有时从岩缝中又突然伸出一棵松树……”他接着又让我们看到了受大风袭击的山坡，它在拐过陡峭的岩壁之后却非常奇怪地变平坦了。“已变黑的腐殖土和带有红棕色斑点的岩石……落在山岩上的雪排成了形形色色的波浪状，具有成千上万种不同的形状。一直到地平线的尽头，没有任何蒸气氤氲天空或蔽人眼目”。

这一行人于九月二十二日到达了扎什伦布。他们受到了六世达赖喇嘛的胞弟（很可能是波格尔那两个充满激情的朋友之父）的接见，他告诉他们说在向新喇嘛顶礼之前必须等待数周。

忒涅并不象波格尔那样善于与人建立友谊，但他更为好奇，因而为我们留下了有关扎什伦布僧侣日常生活的更多细节。他记述道，该寺院共包括四百多间不同的僧房（其中有些属于占据它们的僧侣）、寺庙、寝陵（也许是指陈放灵塔的殿堂——编注），宝殿和仓库。所有这些建筑都被石灰水刷白。房子是平顶的，有时被用已变成棕色的铜叶覆盖，那些

最大的寺院则自镏金高覆盖。远远望去，“该寺院呈现出金光闪闪和绝对是富丽堂皇的外貌。其作用几乎是神奇性的，从而使我产生了一种岁月永远不会使之从我的记忆中消逝的印象”。六世扎什喇嘛的寝陵无疑是大家所看到的最为雄伟的地方，那里有一座被白银覆盖的金字塔（灵塔），由缎锦作帏幔，上面有一尊喇嘛像，下面是大块黄金的棺木。有几批僧侣日夜在近一打酥油灯的摇曳光芒下诵读愿文。

在寺院内部，一切都“秩序井然，有条有理”。僧侣们在日出、日落和正午时完成其日常仪轨。在寺内，鼓声、号声、钟声回绕。其不同的响度就如同形成了一种喧闹而嘈杂的交响曲，它们有时特别响亮而淹没了喃喃的诵经声，有时则又变成了金属乐器之间的一种含糊不清的低声耳语。忒涅指出：“无论这些乐器在一个深谙音乐的人看来是如何不谐调，但当大家同时演奏时，它们产生的效果激动着我的肺腑”。扎什伦布居民中的一太部分尚为幼童。因为在西藏，儿童在八、九岁时往往被送往寺院。到十五岁左右，他们便成为沙弥。只有到二十五岁时，其功德最大者才有可能受度为格伦。僧侣们给忒涅留上了深刻的印象。他说：“所有人都在他们的祈祷仪式期间表现出对佛的虔诚崇拜和爱戴，因而我坚信他们是幸福的”。

最后，在十二月的第一个星期，忒涅和桑德斯医生被带到有两日骑行距离的德帕林寺，以在那里会见转世界灵童。神童仅有十八个月，在大厅的一端坐在一堆垫子上，面对一顶丝绸帷帐。其父身穿黄缎，立于其左边；其母立于其右边，头戴装饰以宝石的帽子。忒涅和桑德斯大夫被安排坐在扎什喇嘛对面。忒涅记述说：“自我们进入宝殿的整个期

间，我发现喇嘛的双眼很少从我们身上移开。当我们的茶杯已喝空时，他感到很不乐意，将头仰向后方，紧皱眉头，不断地发出声响，因为他尚不会讲话。他就这样一直让人给我们斟满杯子"。

忒涅讲了一段很短的话以祝贺扎什喇嘛的转世："这个小生灵转向了我们。在我向他讲话时，其目光牢牢地盯住我，表现出了一种持续的注意力，轻轻点头，就如同他已听懂、并赞成我的每一句话……他非常平静和沉默，很少理会自己的父母，虽然如此，但很显然，仍置于他们的控制之下。无论他曾受过什么样的培养，我都应该承认其行为似乎是自然和自发的"。

在一份藏文文献（七世扎什喇嘛召见的正式报告）中，大家发现其中对这次会见以及忒涅与其旅伴对此作出反应的方式写了一段颇有意义的解释。一部匿名的著作在提到两位英国人时指出："虽然他们对于我教之美一窍不通，但他们凝视扎什喇嘛的尊颜所获的结果便是一种不可抗拒的信仰潜入了其身。因此，他们宣布说：'在一个如此之小的灵童身上就有如此神奇和与众不同的身、语、意的活动'。这一切是都他们怀着极其崇拜的心情倾诉的"。

忒涅对扎什喇嘛父母的拜访相反却引人注目地不合礼仪。忒涅和喇嘛的父亲在一起度过了下午的部分时间以在花园中射箭。用过晚饭之后，扎什喇嘛的母亲这个"身材矮小而又相当美貌"的不及三十岁的女子抱怨说，在她为"喇嘛喂奶时必须忌食肉和禁止饮酒"。晚饭后，母亲放开喉咙高唱，父亲则以一个三弦琴伴奏。忒涅说："我丝毫不觉羞惭地必须承认，她的歌要比意大利歌剧更美"。

在与喇嘛灵童短期会见之后，忒涅离开了德帕林寺，他与普兰吉尔又一起出发前往印度去了。他们旅行得很缓慢，因为赶着两头牦牛和几只长毛羊。除了中午之外，气温表上的温度从不会超过摄氏零度，他们穿过的湖泊都已结冰，忒涅携带了一双冰鞋，他曾有一、两次因为在冰上变换花样地滑行，让陪同他的西藏人大惊失色。

一首田园诗的结尾

某种神奇、欢乐和纯朴天真的内容使乔治·波格尔和塞缪尔·忒涅的旅行充满了一种不真实的外貌。这其中的所有一切都过分美好而使人颇难相信。那些形象有一段时间在影幕上颤抖跳跃，而可以换片的电影时代到来了，因此这首田园诗便被装到片轴和盒子中了。大家为了另一种冒险活运而关了灯，下一个故事将是更为鲁莽和不谨慎的。

沃伦·黑斯廷斯作为总督的任职即将到期，他乘船返回英国，希望政府能投票赞成重新派遣普兰吉尔赴西藏以作为东印度公司的常驻代表，但这样的投票从未举行，他之后的总督洛德·康沃利斯对于可能的贸易交流并不感兴趣。一七八八年，尼泊尔的廓尔喀人首领对西藏内地发动了一场小规模的入侵。由于英国人没有作出任何姿态阻止他们，所以他们于三年之后又重复了一次这样的行动，一直入侵到扎什伦布寺，并大肆抢劫其财宝。英国人提出了抗议，但为时已晚。清朝政府向西藏派遣了一支七万人的远征军，于隆冬寒天中在喜马拉雅山区追逐廓尔喀人（这一壮举在勇气方面超过了哈尼巴尔穿越阿尔卑斯山的行为）、并在加德满都地区使后者遭受了严重失败。在西藏有消息流传说英国士兵也参与了

对扎什伦布寺的抢劫。这是错误的，但西藏人却相信这种传说。清朝在此形势下加紧了对该地区的控制和设防。

普兰吉尔撤退到了博·拔干，该建筑曾经给予他的好感已无可挽回地失去了。他在棕色的胡格利河畔过着隐修士的生活。一七九五年春季的一天夜间，一伙盗贼潜入寺院以夺取寺中的几件青铜法器。普兰吉尔在试图阻止他们行窃时被杀。

塞缪尔·忒涅的结局更为悲惨。他于一七九八年返回了欧洲。他很富有，在塞林加帕坦被包围的行为使他成了一名英雄。他在格路斯特购置了一大片地产，在乡间和伦敦之间悠然自得地度过其闲暇。一八〇〇年，他的《出使西藏和不丹记》以豪华的四开本出版，以戴维斯上尉自不丹携回的素描图版作装饰。次年，他被选为皇家学会的成员。在一次晚间环绕伦敦城散步时（此人穿戴得如此寒酸，以至于使人怀疑这种散步是否有某种不可告人的目的），于一条显得比其它任何城市那些很少有人来往的街道更为肮脏不堪的小巷中突然中风，被不相识的人送到了收容院。他已不会讲话，与其他穷途潦倒的人一起在一间昏暗的房子中拖延了一个星期。可能在其末日的安谧中，扎什伦布寺的金顶又最后一次于其混乱的思想深处闪烁过。

四、禁地和禁城

一旦当一名西方旅行家踏上西藏的土地时，有三种人（确实是三种、而不是两种人）便会出现在他面前：土著人、入侵者和保护者。在漫长的岁月中，发生变化的仅仅是演员、而不是其角色。土著人是王公或匿名的游牧人，入侵者是

传教士、冒险家或士兵，保护人是令人怀疑的喇嘛、拉达克国王或清朝皇帝。但大家始终都会发现同样的悲剧行为、同样的一系列事件以相同的秩序出现：入侵、怀疑和驱逐。

在这部“电影剧本”的各种版本中，十八世纪的那一种曾有过特殊的时刻，当时互相理解的气氛超过了仇视。但归根结蒂，这些旅行家们又获得了什么呢？除了边境的彻底封闭之外，再无其它了。十九世纪的版本则远非是理想主义的了，或者应该说是一种更为粗野的或更为狂妄自大的理想主义，很快就导致了武力的较量。夷人知道他们违犯了一种禁令，他们在这样做的时候感到了一种带有恶意的乐趣。他们与土著人的会见也不再是象在波格尔和忒涅时代那样愉快与天真无邪了。稍有不慎便会引起怀疑，到处有间谍。那些从事走私的人几乎始终都是在化装下旅行的，他们在西藏那几乎是荒无人烟的辽阔地区中自认为很安全，但终归会于某一天被人发现。

西藏最终不可避免地在西方人的思想中产生了禁地那不可抗拒的吸引力。过去已经出现过白人发现自己被拒绝进入西藏的情况，但那都是一些孤立的例证。现在，白人已被彻底排除了，这就变成了他们试图以武力打开边界的一种充分的借口。西藏的吸引力从而演化成了禁地的吸引力。从十九世纪初叶开始，西藏获得了封闭领土的巨大名声和神秘性。它基本如同当时的整个中国一样，但更具有吸引力，因为它更加偏僻和由一名“活佛”统治。

事实上，封闭边界是由中国皇帝在廓尔喀人抢劫扎什伦布寺之后下达的命令。这一措施的公开目的是保护西藏领土不受新的入侵，而其真实目的则是保护清政府在西藏的政治

和贸易利益。对于在喜马拉雅山南麓进行扩张的英国人持极不信任态度的西藏人认为这种关门闭户的政策是令人满意的，因为它可以保护其宗教传统。达赖喇嘛的威望、寺院的权力及其财富、僧侣们的特权，所有这一切也会于同时得到保护。此外还有某种因素，即某种不太明显、但却具有重大意义的因素，该地区尤其是圣城拉萨的神圣程度。对于西方人来说，西藏人的关闭门户（这也是中国政府所希望的）所具有的宗教意义更加强了西藏的吸引力。由此而形成了一幅奇怪的地图，也是一幅随心所欲的地图，即用不同程度的同心线条划了一系列的屏障。大家越是接近圣地，这道屏障就越被倍加警惕地守备着：外部边界、中部省的内界和神秘的中心拉萨。

特别是在该世纪的下半叶，前往西藏就意味着冲向拉萨……前往者总会在距目的地有五百、三百或二百公里外受阻。好象西藏除了拉萨之外再无其它地区了似的，人们在其它地方进行的探险也仅仅是希望能发现某种到达拉萨的手段。大家对西藏的看法就如同佛教徒们自己的看法一样：它是出自位于禁城（正如拉萨即将不可避免地被如此称呼那样）的一种重要奥义的表现形式。当然，所有这些旅行家们的抱负是有朝一日能揭示这种奥义。

下面就是一种更为奇特的现象：在十九世纪的下半叶，没有任何一个西方人能成功地到达拉萨，而白种人在这一代代又恰恰对全球所有的处女地都进行了探险考察。在该世纪的下半叶，有三名欧洲人能沿圣城那尘土飞扬的街道漫游时抬起头来欣赏位于山岩平台上带斜墙的布达拉宫的宏大建筑。更有甚者，他们在一个西藏几乎是完全处于中央帝国管辖下的时代完成了这一切。令人奇怪的是在探险的伟大时

代之前进入拉萨的三位旅行者却没有预见到即将向全世界揭示的任何秘密，而仅仅提到了一座令人难以置信的脏乱城市，那里挤满了僧侣、乞丐和狗。他们不仅没有破坏禁城的神话，而且还成了这种神话的主要缔造者。

赴拉萨的医生马吝

首先是马吝（托玛斯·曼宁）。他生于一七七二年，是诺福克的布鲁姆大学校长的儿子。他本会成为其时代成果最为辉煌的知识分之一，但他那不安本份和不受纪律约束好动性使他变得根本不可能将自己从事的任何事业进行到底。他在剑桥大学学习数学，写了一部有关对数的论著，但他并不着意获得文凭。他具有作家的天赋，属于那些在查尔斯·兰坡身边转悠的人，但他没有出版任何作品。他在巴黎与卡尔诺一起工作，研究热力学，然后却被放弃了科学而学习汉语。返回英国之后，他再次改变职业、从事医学研究，最终却通过东印度公司在中国广州谋得一个医生的职位。唯有这一次他坚持住了自己的计划，即前往中国。在他于广州度过的三年期间，他可能丝毫未从事过医学事业，因为他将其大部分精力、时间和钱财都用于了贿赂（不过却是徒劳无益的）那些拒绝允许他继续旅行的人了。最后，到了一八一〇年秋，马吝策划了一个疯狂的阴谋以从中国人绝不会预料他将从哪里深入中国内地，这就是经由西藏。

中国皇帝驻扎在西藏南部边界帕里宗的军队在发现马吝于一八一一年十月二十日晚出现时感到非常奇怪，他身穿鞑靼人的长袍，下巴上装饰以客吏们的那种胡子，用拉丁语与其

中国人的管家争执。他们于是便把他带去见军官。这是一名已结束了在西藏的服役期、在返回中原之前将先赴拉萨的将军。马吝说：“他如同许多将军一样，简直无所事事”。该将军对于这名英国人产生了同情并决定携此人与自己同行，这将是很有趣的。此外，他的健康状况不佳，能在一段时间内确保一名私人医生的照料是再好不过的。

因此，马吝便随同这位将军及其侍从们出发了。这是一次非常舒适的旅行。马吝于各程各站都下榻于藏族的庄园中。那里虽不太舒适，但却很干净。他与将军共同饮茶或喝白兰地。他有充分的闲暇研究该地区、撰写日记和与其汉族仆人赵金秀争吵。我们感到非常奇怪的是其笔记中只发现有关西藏人的很少资料。马吝明显未与西藏人有过更多的交往。无论如何，他是与当地驻军一起旅行的，此人所操的语言（他很可能掌握得不好，因为赵金秀不断愤怒地纠正他）和他欣赏的文化都是驻军的那一种（汉地的）。他告诉我们的全部情况就是西藏中部当时是在何种程度上被置于清朝政府的管辖之下的。在每座城市中都有一名清政府的官吏和一个不大的清军兵营。在驿路沿途每隔一段距离便有清政府的驿站。当时与藏族女子共同生活并且生下孩子的清朝士兵很多。马吝带有一种好奇的钦佩心情描述了这一切；有时也会对清朝人在西藏的行为感到不快。他拜访了江孜一个官吏的家庭，带着赞赏的口气提到了“这里的一切都被极其美妙地汉化了”，那里有与古代被巧夺天工地绘制的屏风画中完全一样的清洁干净和穿同样衣服的官吏。但他也觉得企图在这些贫瘠地区维持过分考究的文明行为有一点滑稽可笑，因此不由自主地将大清派驻官兵们那不自然的行为与在加尔各答的

英国殖者民们的举止作了比较，“大清人以其剃光的头而感到自豪，所以露出了耳朵和一部分头颅。当然，他们于此也戴与中原相同戴的帽子。……他们再不可能改变服装以适应西藏了，就如同英国人为适应印度所作的那样”。

很明显，马吝也为他自己的适应能力感到自豪，但他似乎不能洞察、当然更不能正确评价西藏的特征在于西藏天地那使人萦绕在心上的美：一种抽象的美。他只能看到肮脏、贫穷和荒凉。有一次在羊卓雍湖畔，他发现风景很美，但却立即对比作了一种非常符合常轨的描述。此外，夜晚的寒风刺骨，他急需享受他喜欢的中国内地那种温暖：“我此时对雪山群有了一种全面的看法。其山峰被太阳的余晖照成了紫色。随着前进，它那威严和优雅的外貌不停地变化着。我在向它们投去一束束极目远眺的目光时，也衷心祝愿再不要见到它们了”。

马吝于十二月的最初几日到达拉萨。他对圣城及其附近地区的描述是美好的，具有一种使人赏心悦目的异国情调，但再没有其它更多的了。这确实不是一种彻底的悲观：在拉萨那不太整洁的外貌中具有某种使它变成了另一个世界的因素，从而使马吝产生了（也可能仅仅是由最后一天旅行中的疲劳所致）一种迷惘般的冷漠，它非常奇怪地酷似一名以超脱来观察现实的虚幻特征的三昧修持者所感受到的那种心情。

“我们经过了一座宽大的城门，其装饰物固定得如此粗劣，以至于乱向垂悬，从而使这一切具有了一种广造城堡和塔那样的外貌。本处沿宫殿蜿蜒的王道，很宽敞平坦，又没有砾石。宫殿是一座居高临下俯瞰大道的庞大而又威严的建

筑，它所产生的效果非常神奇。道路上挤着熙熙攘攘的僧侣，在犄角旮旯里却是躺在太阳下的乞丐。

“结果宫殿比我想象得那样巍峨，但该城却使我很失望。其外表没有任何引人注目的地方，更没有任何讨人喜欢的地方。建筑物都被烟炱和油腻熏污乌黑一片。街道上游荡的遍是饿狗，其中有些不断地狂吠，同时还大啃大嚼到处都抛撒并发出一种尸体臭味的碎皮；其它狗则瘸腿或野性未驯；还有一些则因患有溃疡和饥饿而死亡，乌鸦正在啄食之……总而言之，一切都是凄凉的、污秽的，具有某种不太真实的形象。甚至居民们的欢乐及其笑声，我都觉得似乎是梦幻般和能引起人们幻觉的。但无疑是我在作梦。我不但无法摆脱这种感觉，而且与时俱增。

马吝在拉萨共生活四个月。他最终可以透彻地了解该城了。拉萨城事实上相当小。一八四六年，法国传教士秦神父（Gadet）认为其固定居民约为四万人，其中二点五万名是僧侣。在三十五年之前，其人数可能也属于这个范畴。然而，马吝在这一问题上要告诉我们的内容很少。他的日记是有关个人烦恼的长篇诉苦：缺钱花、发烧、其仆人的恶意、密探们（真实的或臆想中的）的不慎行为及医生的不幸遭遇。由于为了满足他以及赵金秀（他不停地大吵大闹以索要工资）的需要在等待找到一种进入中国内地的手段期间，马吝设法寻找看病的客人，他很快就有了约一打病人，其中包括拉萨最著名家庭的两名极其美貌的少妇，他声称她们使他“脉膊跳动得也不正常了”。很难让他的病人遵守他的医嘱，也很难让她们为他付钱”。然而，事情发展得并不太坏。一直到他治疗的一名患有胃消化系统紊乱的商人暴卒那一天

为止。这件事产生了很坏的作用。后来，当马吝的另外一名汉地病人（一名特别腐化和受人仇恨的官吏）指控他曾毒杀自己时，情况突然恶化了。

西藏当局尤其痛恨马吝，拒绝向当时已奋起反对英国人的清朝政府说情，尽管马吝曾有两、三次进宫拜访，并且还在一次访问期间，曾与年长七岁的九世达赖喇嘛交谈过几句话，同时向喇嘛尊前奉献了他在广州东印度公司办公室偷盗的两个铜烛台和一瓶廉价的香水（它实际上在打开瓶口之前就落地摔碎了）。可怜的马吝在拉萨确实孤立了。赵金秀理解到其主人的处境严重恶化，也极力逃避他。有消息流传说清朝人希望处死马吝。“我从未能坚定地和甚至是高度警惕地考虑我可能会被杀死的简单想法”，这位旅行家使其读者之一兰登极其厌恶地作出了如此论断。兰登是一个具有专断的蓝色目光的探险家，他明显是那种恪守永远不应在土著人面前表现出任何软弱的地道的英国人。许多天过去了，数星期过去了，马吝大部分时间内的惶惶不安，甚至破坏了将其恐惧记录在案的嗜好。

最后，他除了在被押解遣回帕里宗之外，再没有任何灾难降临到他的头上了。他到达了加尔各答，对于在西藏度过的这个没有多大光彩的冬季保持一种谨慎的沉默。他在最终实现其长久以来的夙愿时还必须等待五年，即当有人要求他陪同阿美士德勋爵赴北京的时候。后来，他又返回英国（途中在圣赫勒拿岛停留以去拜访拿破仑），并在肯特的一个破烂不堪的小屋中居住，在一大堆中国图书中过着安定的生活。他于一八四零年逝世。其日记仅仅在一八四七年才与波格尔的书作为一卷出版。它使所有那些受西藏吸引的人（这

样的人越来越多了）联想到有一名英国人曾进入西藏地界。但这些人都会发现他对于“东方的麦加”几乎没有发现任何特别的内容。

“善神耶和华”的喇嘛

古伯察（Régis Evariste Huc）神父对他在拉萨停留的记述基本也受到了同样的欢迎。对于读者来说，最重要的不是作者的所见所闻或那些未曾亲眼目睹的场景事件，而重要的是他进入了禁城、曾在那里居住了一段时间、并被驱逐了出来（这是一个非常动人的冒险故事）。

古伯察是一个皮肤晒成棕色和善于虚张声势的人。他自法国南部出发，于一八三九年作为遣使会传教士到达东方。他在澳门学习了汉语的基本知识之后，便化装穿行中国以到达位于蒙古东部的中国基督教的一片小飞地。基督徒们当时在世界的这一部分正生活在一个困难时代。中国人当时正处于与西方的一种强烈对抗时期。在南方，已经爆发了一场鸦片战争，众百姓确实群情激昂，都在攻击洋教传教士们。甚至在古伯察居住的地方，在那戈壁大漠的边缘，当时的基本倾向也是迫害基督教。在上帝“火枪手”的思想中，这就会产生一种疯狂。古伯察相信魔鬼的存在“魔鬼不仅仅是一种象征性的形象，而且也是一种活跃和完全真实的存在，是一种超级的无政府主义，它在使西方完全堕落之后，现在又向亚洲转移了。古伯察到处都会看到魔鬼进行干预的标志，他于其地盘中坚定不移地反对这一切。

古伯察于一八四四年得到了一次天赐良机。当时在蒙古

有一个宗座代牧区。代牧命令古伯察和秦神父(他也是遣使会士,但比古伯察更年长和更稳重)共同前往蒙古的那些很少为人所知的地区探险,以便在最适合的地点建立传教区的一个分支机构。这两个人于该年八月初出发,并携一名蒙古青年作为仆人前往。此人由于丝毫不欣赏寺院生活的戒律而从一座喇嘛寺逃了出来,秦神父收容了他。古伯察称他为桑木旦尽巴(Samadadchiemba,这可能是他对Bsam—gtan—' Tin—pa的写法,意为"持久修三昧")。这两位传教士都剃光了头,身穿格鲁巴僧侣的袈裟和带翅的帽子。这种化装(他们似乎丝毫不感到难为情地采纳了这一切)的目的是让他们摆脱蒙古人的怀疑。这些神父们在回答那些询问他们的人时都回答说自己是"西方的喇嘛",那些好奇者怀疑他们来自拉达克,因而对于他们那不大合乎正统的举止和他们那外国人的面庞就不再感到惊奇了。

他们最早的计划毫无疑问是绕过戈壁沙漠而到达西宁,然后再从那里向北行。但由于他们深入到了甘肃省信奉喇嘛教的地区,所以也开始感到拉萨在整个中亚的吸引力了。而且,连他们也无法抵御这种吸引力。读者在阅读古伯察的游纪时就会发现,一直行进到拉萨的想法于是怎样在其头脑中萌生和他与秦神父又是怎样最终被这种想法征服了。

他们计划的某些变化首先是由于古伯察对于喇嘛教的态度之改变造成的。他那开始时的拒绝已被后来的好奇所取代,因为他当时已理解到喇嘛教是指一种真正的宗教,因而产生了考验其基础的强烈愿望。他最终被其习惯性的顽固念头所重新控制。他发现了在喇嘛教和天主教的仪轨之间具有某种相似性(上层喇嘛们的僧装特别给他留下了深刻印象),

他声称在喇嘛教中特别具有某种恶魔般的内容。他在那些不可抗拒地吸引了他的寺院中觉察到了魔鬼的存在。他把绘画视为魔鬼的作品：他在寺院墙壁上发现了成群的魔鬼和牲畜的画面。，尤其是他知道了那些令人反感地提及基督教会的内容（祈祷、香炉和钟铃）出自何处了。

在古伯察的游纪中，有一个特别能说明问题的插曲，它向我们说明当他与秦神父进入南方更远的地方时有一种什么样的激动心情啊！在由黄河大河套环绕的沙漠地区的某处，传教士们遇到了一批蒙古朝圣进香人。这些人告诉他们说他们正处在距一个寺庙只有一日行程的地方，如果他们想看的话，可以在那里看到一名名气很大的喇嘛剖腹展示内脏的场面。他将在腹部割一道很宽的口子，并从腹腔内取出肠子来，然后再把它们放回原来的位置上，把伤口合起来就可以起身，完全如同任何事都没有发生一样。古伯察一刻也没有相信他们讲的是实情。他的义务很明确，那就是立即前往该寺院以阻止这种可怕的事件、并向受欺骗的喇嘛及其崇拜者们解释妖法和巫术是魔鬼为嘲弄上帝而经常使用的手段。但是他与其旅伴却因为迷路而无法找到该寺庙。

古伯察前往拉萨的决定无疑是出于同样的好斗思想，即一种冲动力促使他去制止从事幻术的喇嘛们的活动。在他的行为中具有某种逻辑。在他与秦神父停留的每一座寺院中，大家都会告诉他们说还有一座更大、更神圣和更靠近西藏的寺院，古伯察的反应是，立即便企图前往那里。他的行为基本是一名虔诚佛教徒的朝圣进香，但也有某种差异，这就是他寻求和追求的慈悲。

这样首先就促使他到达了塔尔寺，即位于拉萨和蒙古之

间的格鲁巴大寺，据说它建造在宗喀巴诞生的地方。这两位似乎从未被识破真面目的神父在该寺院中度过了三个月，与一名汉族老喇嘛和一名藏族沙弥栖身于同一住宅区。他们居住期最热闹的和也是最不平静的时刻是"花祭节"，这是每年都举行一次的节日。他们非常惊奇地欣赏到最优秀的游牧民在寺院中闲逛，口中喃喃地念诵着咒语、并且每步一跪地顶礼。他们与大队的蒙古人、汉人和藏人会合在一起，欣赏用牦牛酥油制成的浅浮雕形和被巧妙地着色的装饰物，这些装饰物被供奉在寺院前，代表着佛教徒们的天堂和地狱中的恐惧。他们参观了"十万佛像"寺那棵树的圣址。使古伯察神父感到极度震惊的是其树叶上确实载有使他们觉得完全是自然生长的符号（明显不是神像而是圣字）。"我们到处寻找（但始终是徒劳无益）某种作弊的迹象，使我们汗流满面"，古伯察神父叙述道，他当时似乎已危险地接近受魔鬼操纵的诡计的中心了。

古伯察神父认为塔尔寺的秘密尚不是为奇，也可能是这一切使他感到过分失望。他现在已下决心前往拉萨，以便于"其发源地研究鞑靼人的信仰"。一八四五年十月末，由于一个西藏每三年派遣一次的晋京使团的返归为他提供了机会。这两个人与一支特大的骆驼队（共有两千名僧侣、喇嘛、士兵及其行李、骆驼和马匹）相会合，这支队伍从汉地返回并于赴拉萨的途中停留以于青海湖畔作休整。

这次旅行共持续了八个星期，旅行家们共穿行近五百公里，经过一个干旱平原地区，其风景地貌不断地被荒山野岭所阻挡，除了一群野牦牛或胆怯的羚羊群之外再无其它生命的迹象。气温经常在下降。当这一支队伍向南挺进时，十一

月那刺骨而又夹杂着雪花的寒风开始吹起，吹平了一切，卷走了落在队伍后面的人，使旅行家们变成了于其被冰雪覆盖的坐骑上摇摇晃晃地失去知觉和一言不发的木头人了。有些人死亡，或者是过分虚弱而无法继续赶路便被抛弃给狼群了。古伯察提到了一名坐在路边和被冻成了一块冰的和尚。秦神父病倒了，大家只好把他拴在马鞍上。古伯察精心地照顾他，希望生命的火花能在这位老人那一动也不动的身体上坚持下来，他看到了上帝与他们同在的迹象。

当他们进入圣城时，每个人都面黄饥瘦、衣衫褴褛地骑在他们那瘦得只剩下一副骨头架的马背上。每当古伯察想到尚等待他们的苦难时便会有一种奇怪的激奋占据了那日益扩大的阴影。“我们不会再害怕于一块荒无人烟的地区被冻饿而死了，而另一种严重考验和磨难却无疑会在这些不信基督的民众中折磨我们，我们希望向这些人讲述耶稣。事实上，等待着他们的磨难要比他可以设想的任何一种都要不光彩得多。

古伯察在圣城遭受的挫折

古伯察时代的拉萨是一座很活跃的小城。虽然城中的三分之二居民为僧侣，但不会使人真正感到它的宗教气氛。古伯察无疑醉心于贬低该城的宗教特征，并选择把它描绘成一个商业交易中心、而不是一个朝圣进香之地，他的描述使人听起来却是真实的。他突出了该城的混杂特征：对照比较、富裕和贫穷（假装的富裕和遭受的贫穷）、商业的诡诈和静修生活的纯真无邪、贵族们那矫饰的举止和游牧民的庸俗，他提供

了各种职业、志愿、民族集团和种姓的样本：铁砧的噪音、念诵咒语的单调声、螺号声、市场上牲畜的嘶鸣声。完全如同这些形形色色的表现清楚地反映了古伯察对喇嘛教的看法，他从中仅仅看到一种迷信、巫术和偶像崇拜（有时在某种程度上也向宗教开放）的大杂烩。

古伯察指出拉萨的主要街道都“很宽、很直和相当干净，至少在不下雨的时候如此”（因为其街道中既没铺路面、又未挖排水沟）。在城市的中央，房子都有两、三层，新近全部用白石灰刷过。在平屋顶的下面有画着几条红色和黄色的彩带，从而更加强了其矮壮的外貌。门窗都装在深色的框架之中，呈梯形状。从外部看来，它们显得比较明亮，但在内部却相当昏暗，显得很小和很脏。屋子中充满了一种难以描述的烟雾、牛粪、人粪和腐烂物的气味。

拉萨城在白天充满了藏族人、汉族人、蒙古人、克什米尔人和面色深暗的不丹人，他们在欢笑、喃喃地祈祷，当然也采购和出售东西。这一混杂的人群仅有一部分生活在拉萨，其他人则是过境的旅行者、流浪的乞丐、来自该地区寺院城的僧侣、有时必须从事数月旅行才能到达这里的农民和商人。大家会看到式样极其繁多的服装，从各种袈裟到贵族们喜欢的紫袍和蓝色高帽。大家会在那里遇到许多女子，主要是梳装头戴复杂的藏族女子，她们带有长长的珍珠项链和沉重的耳环，面部涂抹了大量的黑色油脂。

古伯察又补充说，拉萨主要以两种商品而著名（就如同它唯有商业功能一样），这就是羊毛织物和输往中国中原的神香——唯有藏族人生产这些商品。金属加工则始终被非常精巧的艺术家们所垄断，这就是喜马拉雅地区特有的金银匠、铸

造工和铁匠。在这里形成了一个穆斯林小教团的克什米尔人拥有自己的清真寺，其成员们团结的非常紧密，而且大部分都是商人。最后，拉萨也有很多汉人，他们是商人、官吏和士兵。西藏人（以及克什米尔人）声称自己不大尊重汉人，因为他们认为这些人是不信宗教者，但他们很钦佩这些人的能力并十分羡慕他们的财富，当一名汉人从大街上经过时，他们便非常尊重地向他致敬、并伸出舌头（一种友好尊重的表示）。

在距该城不远的地方，于山麓上矗立着布达拉宫。古伯察承认该宫无愧于它那赫赫的名声。但一旦进人圣城之后，该神父似乎已完全不再关心"喇嘛教的梵蒂冈"（正如稍后一位非天主教作家所称呼它的那样了）。他也可能不愿意承认他对于从布达拉山到拉萨城以作晚课时极其安静的气氛很敏感。可是，他却不能回避藏族人家在屋顶上作祭祀时点燃的刺柏那淡薄的烟雾，呈带饰状，袅袅飞升，轻扬长空。

在他们到达数日之后，古伯察和秦神父鼓足了勇气前往警察局登记，这是赴圣城的任何旅行家们都必须履行的手续。他们的申报受到了满不在乎的接待，并且似乎毫不在意地登录了他们是法国人和来到西藏是为了传播唯一的真宗。他们后来受到首席噶伦的欢迎与庇护，他是达赖喇嘛地方政府的主要大臣。他们出现在此人面前，不无某种恐惧心情。首席噶伦似乎对他们的籍贯很感兴趣。他从未听说过法国。在这次会见之后，他又邀请他们作为朋友再去看他。秦神父的记述比古伯察的书要简练一些，他提及他们曾与噶伦作过多次交谈，并且主要是讨论了宗教问题。首席噶伦鼓励他们在拉萨居住和学习藏语。他甚至向他们提供金钱，但他们觉得必

须拒绝这一切，虽然他们已经几乎身无分文了。首席噶伦找到了一种很高明的手段以使他们摆脱窘境，这就是他买下了他们那些已被饿得半死的马匹、并付出多于正常三倍的价钱。

古伯察和秦神父受到这样的鼓舞之后，便开始了他们那为上帝拯救灵魂的义务。他们把其住处的一个房间装修成了祈祷室。可是为了作弥撒而带来的葡萄酒已经变酸了，这是一种严重的障碍，因为他们找不到替代物。他们的行李用品在该城激起了一种好奇，来了很多拜访者。秦神父写道，在他们于拉萨居住的第一个星期，西藏基督教的前途似乎显得很可靠了。表现出的这种大大夸张的乐观主义将使他们有一天大失所望。

在他们到达西藏一月略多一些的某个夜晚，当他们正在吃由桑木旦尽巴烹调的红烧牦牛肉的晚饭时，有人敲门。有一个小个子中原人进来，向他们提出了一系列问题后，其他来访者很快也就到了，共有两名藏族僧侣和另外两名中原人。他们提出了一些新问题。后来，两位传教士的行李被作了仔细搜查，突然一个中原人宣布说夷人应该被传到驻藏大臣面前。琦善在数年前曾由于与英国人签订的一项条约而失宠遭贬，于是便任命他为拉萨的驻藏大臣。琦善审问了传教士们：其国籍、旅行、居住在拉萨的动机、宗教，及一切所能提到的问题。后来，琦善借口天太晚而无法送他们回去，于是便下令把他们监视囚禁起来直到次日清晨。

次日，这两个法国人被带回了他们的住处，而这一切都是面对非常尴尬的首席噶伦进行的。他们对传教士们所拥有的东西列了一份清单，然后，将所有东西都装在两个大木箱中，后来又用锁子锁了起来、并盖上了达赖喇嘛的印鉴。古伯

察和秦神父由几名骑马和全副武装的士兵、抬箱子的脚夫、首席噶伦、中原和藏族官吏们开道，后 面 紧 跟着 围观的人群，一直被押到琦善在那里等待他们的一个衙门。启了箱子上的封条后，神父们被迫在院子中出示他们的所有家当。

古伯察已经准备好殉教。他将 神圣物 品 置 于自己的眼前，以一种很大的舞台动作而拒绝官吏们摆布它们。这都是一些祈祷经文、祭披、香炉、圣水瓶和十字架。他从箱子里不仅取出了这一切，而且还有神奇的一整套石印经、一串念珠和引起了人群一阵骚动的圣牌（古伯察认为这些外国吉祥物那不寻常的外形使西藏人惊讶不已，而不是其黄金重量的价值使然。）当古伯察掏出其最后一件物品——一架铜制的放大镜时，在大厅里又出现了新的骚动。琦善多少了解一点这种仪器，于是便以一种博学的口吻向西藏人（他们可能从未见过类似仪器）滔滔不绝地解释起这种仪器的本领和用途来了，他还邀请古伯察作一次示范表演。古伯察拒绝了，而且放肆地指出他与其教友在这里是为了接受审判而不是来为观众们作消遣的。琦善至此又命令神父们出示他们的地图。他们的对立在此问题上达到白热化程度，因为如果中国人能够证明法国人在他们的携带物中有画本地图，那末法庭将肯定会指责他们从事间谍活动，其惩罚很可能就是被判处死刑。

对于古伯察来说，这却是一个胜利的时刻。他向驻藏大臣奉献上三幅刊本小地图，他宣布说："对于一个象您这样有知识和这样熟悉欧洲事务的人来说，很容易看出这些地图不是我们的作品"。琦善恶狠狠地瞥了这些地图一眼，一言不发地摇着脑袋。后来，首席噶伦要求古伯察神父在一幅地图中向他指出拉萨、北京和加尔各答各自的方位。古伯察向院

子中的人上了一堂简单的地理课。当首席噶伦发现拉萨和加尔各答之间的距离似乎不太远时便指出：“加尔各答的夷人距我们的边境太近了……这倒无关紧要……这就是喜马拉雅山！”这是对中原人一种谨慎的讽刺挖苦。这场传讯审理结束了。传教士们在自己避免了殉教的同时，还目睹了他们对于琦善嘲弄得到了藏族人的钦佩。

他们的烦恼并未因此而结束。数日之后，在拉萨便有流言传播，谣传传教士们确实是间谍，琦善准备将他们遣返中原，他们在那里将会受到审判。古伯察请求首席噶伦保护他们，但藏族的领导者却宣布说他对于中央政府的代表是无能为力的。传教士们于是便提议自愿离开西藏，从而设法在可能遭驱逐之前采取行动。他们极力想从琦善处获得朝印度方向翻过喜马拉雅山口的允许。驻藏大臣反驳说传教士们应该沿他们前来的道路返回。他后来又改变了观点，决定派员押送他们经过巴塘和打箭炉进入中原。

这是一些坏透的消息。它不仅仅意味着他们必须从事另一次疲劳的旅行，而且还要被交给中央政府当局。古伯察在这样的情况下是否会感到惊讶呢？他开始又看到魔鬼在他身边起作用了。他对秦神父说，魔鬼明显已决定将拉萨“变成其帝国的首都”，它可能是利用清朝人(特别是琦善)以完成其可恶的意图。事实上，对于驻藏大臣行为的解释是毫无诗意的：他第一次由于对外国人表现得过分软弱而失宠，所以这次不能冒险第二次招致同样的指责了。

因此，这两名法国人便前去向首席噶伦告别。据秦神父记载，此人以一种悲怆的语调对他们说：“我知道你们胸怀一项大计划。在这样的情况下，我不能再讲更多的话了，但

你们会理解我的”。古伯察将其显微镜送给他作纪念，作为回报而收到了一部藏文——鞑靼文辞典。数日之后，两名神父便在清朝军队的押解下离开了拉萨。桑木旦尽巴没有陪同他们，无论是古伯察、还是秦神父都不会对此感到遗憾。当他们后来获悉桑木旦尽巴直至一八八一年间仍为基督徒时感到很满意，因为一名比利时传教士在中国西部曾会见过他。

古伯察和秦神父共用三个月的时间才到达四川边境。他们穿行的地区基本上是山区。山上有森林覆盖，零零散散地分布着一些村庄。随着他们越来越接近中原地区，旅行者们发现居民们对于清朝政权越来越没有抵触情绪了。在之前的行程中，甚至陪同两名神父的全副武装的士兵也曾非常害怕那些粗犷的居民。在这片不大开化的地区，传教士们觉得自己更为接近于土著人（因为这些人也与清朝政府的人有矛盾），而他们在汉藏交界处的另一端则并非如此，现在他们更准备接受殉教的最高考验。

但他们又一次逃避了殉教。他们在成都被传到法庭。古伯察处于一种可怕的恐惧之中，他拒绝跪拜法官们，用基本是正确和带有吐鲁兹人口音的文言汉语分辩，甚至还情绪激烈地奋起反对虐待他们的行为。他感到如此愤怒，以至于法官们也很棘手，只好决定将两名法国人交给法国当局。因此，在广州又出现了一次审判，最终以一种温和的宣判而告结束，这就是放逐他们。后来，他们被押上了船，以前往欧洲人的殖民地澳门。

古伯察在澳门开始根据记忆撰写其回忆录，因为他没有作笔记。这就是对他二十六个月很艰险跋涉的回忆录：《一八四四——一八四五年鞑靼、西藏和汉地旅行纪》。这部著作

（厚厚的两大卷）于一八五〇年在巴黎出版。继此之后的十八年中，共有不少于七种法文版本，同时还出现了英文、德文、荷兰文、西班牙文、意大利文和俄文译本。

在古伯察对圣城所作描述的中，具有某种令人难以相信的地方，这就是它使人觉得既陌生又熟悉，既有点异国情调、又极其平庸。一座小城无论如何也是很平常的，但由于他被从那里驱逐了出来，所以始终做为一座禁城的它又保持了许多秘密、并让人浮想联翩。由于对一种特别难以置信的事实所作的令人特别信服的描述，古伯察的游纪在十九世纪下半叶西方人的思想中强烈地激起了对西藏的兴趣，正如大卫一妮尔的著作在二十世纪上半叶所产生的影响那样。

此外，大卫一妮尔在少女时正是由于阅读古伯察的著作才开始了对西藏的向往。同样也是由于古伯察，俄国大探险家普热瓦尔斯基才决定从事他分别于一八七〇、一八七九和一八八七年在西藏北部的探险考察。由于普热瓦尔斯基希望成为在这些地区进行旅行的第一个白种人，所以他试图证明古伯察和秦神父从未到过拉萨，他们的故事完全是杜撰了的。奥尔良王子部分是为了捍卫法国的荣誉，部分是由于他对古伯察所记述的西藏之吸引力的屈服，所以他于一八九〇年启程上路以证明与普热瓦尔斯基说法相反的事实。他直到腾格里池（纳木湖，位于拉萨以北一百五十公里的地方）始终沿古伯察游纪中指出的路线前进，因为他在这次旅行中于其马鞍带中携有一册古伯察的书，所以他写道："我们始终都对法国传教士们描述的准确性感到吃惊。"

无论是古伯察、还是秦神父都未能活很长时间以便熟悉自己所得到的荣誉。秦神父于一八五三年死于巴西，当时他

在那里平安无事地从事其传教事业。古伯察于七年之后死亡。人们于清早发现古伯察“于其房间已被搞乱的家俱中一动也不动地躺在那里，”一名记者写到。这名记者重新提及该神父曾坚定不移地相信以人形而出现的魔鬼的存在。他怀疑是一次突发性疾病成了古伯察死亡的原因。